LUIGI CREDARO
PROFESSORE ALL'UNIVERSITÀ DI PAVIA

LO SCETTICISMO
DEGLI
ACCADEMICI

VOLUME SECONDO
con appendice su gli Scettici nell'epoca del Rinascimento

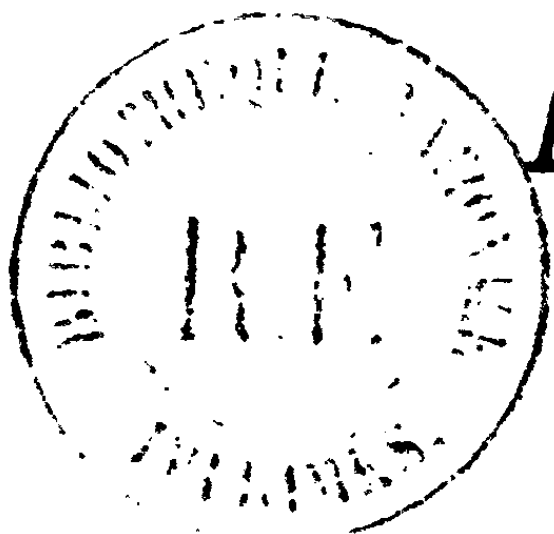
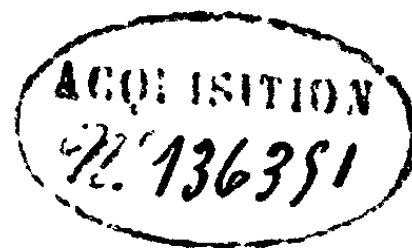
ULRICO HOEPLI
EDITORE-LIBRAIO DELLA REAL CASA
MILANO

1893

LO SCETTICISMO DEGLI ACCADEMICI

LUIGI CREDARO
PROFESSORE ALL'UNIVERSITÀ DI PAVIA

LO SCETTICISMO

DEGLI

ACCADEMICI

VOLUME SECONDO

con appendice su gli Scettici nell'epoca del Rinascimento

ULRICO HOEPLI
EDITORE-LIBRAIO DELLA REAL CASA
MILANO

1893

A

LUIGI FERRI

CHE NEGLI SCRITTI E NELL' INSEGNAMENTO

DA LUNGHI ANNI IN ITALIA

GLI STUDI FILOSOFICI

NOBILMENTE COLTIVA E PROMOVE

CON ANIMO DEVOTO E RIVERENTE

DEDICA

L'Autore.

INDICE

Capitolo Secondo. — **Posto dei Nuovi Accademici nella Filosofia dei Greci.**

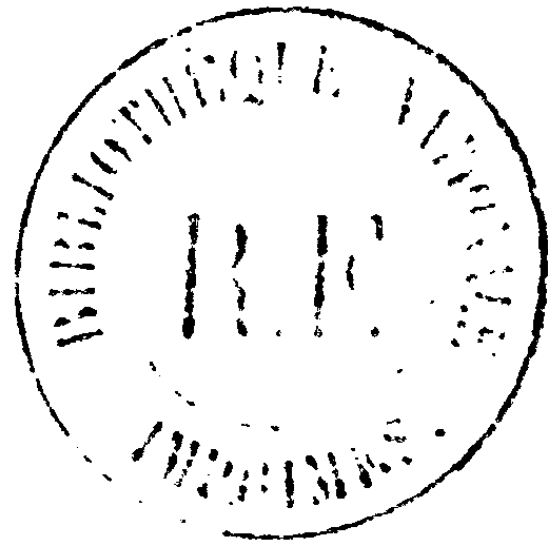
PREFAZIONE

L'Accademia dei Lincei (seduta reale 7 giugno 1891) nel premiare la prima parte di questo lavoro, pubblicata l'anno 1889, manifestava il pensiero che il premio valesse come impegno per l'autore a compiere l'opera. L'impegno viene ora saldato; e soltanto ora, benchè, salvo qualche excursus pedagogico, io abbia dedicato a questo volume, per quasi quattro anni, tutto il tempo, che l'ufficio accademico mi lasciava libero. Nè parrà, che mi sia rallentato a chi per esperienza sappia quanta cura paziente richieggano lavori storici su filosofi, dei quali non abbiamo neppure una piccola raccolta di frammenti; e a chi divida con me la persuasione che, quando un professore attende a studi monografici di questo genere, ha il dovere di separare l'opera dell'insegnante da quella dello scrittore.

Sul titolo dell'opera un'osservazione mi venne fatta dall'illustre filosofo e storico francese F. Picavet, competente in modo speciale in materia, come autore di un pregevole studio su Carneade (*Rev. philos.* 1887, t. 23, p. 378-399, 498-513). Egli disse che dopo avere letto il primo volume non saprebbe accettarne nè il titolo, nè alcune conclusioni che implica, perchè, a suo avviso, nel

senso stretto della parola, gli Accademici non furono *scettici*; Arcesilao fu un *acatalettico* e Carneade nella teoria della probabilità cercò accostarsi alla verità obbiettiva (*Rev. philos.* 1891, t. 32, p. 315). Io invece credo di essere riuscito a dimostrare in questo volume che la differenza tra Accademici e Scettici posta da Sesto Empirico, differenza alla quale il prof. Picavet sembra concedere intera fiducia, si fonda su un interesse di scuola e non rappresenta tutta la verità storica, e che la dottrina della verosimiglianza di Carneade non segna un accostamento alla verità obbiettiva. E se anche questa dimostrazione non fosse riuscita, penso che il titolo di un'opera non può esprimere tutto il contenuto. Usai il termine *scetticismo*, nel suo senso generale, come contrario di *dommatismo*, secondo la divisione stabilita da Kant nella *Logica*, allo scopo di fissare i limiti della monografia, dalla quale direttamente sono esclusi e gli Accademici anteriori e quelli posteriori al tempo in cui la scepsi dominò nella scuola.

Nè pure valse a farmi mutare pensiero qualche benevola obbiezione, che mi venne mossa da connazionali rispetto al disegno generale dell'opera. La monografia storica presuppone una conoscenza imperfetta dell'argomento che vuole trattare. Questo stesso presupposto indica all'autore l'ordine del lavoro. Egli deve anzitutto rendersi padrone delle testimonianze, indi studiare i suoi filosofi a sè e isolati, almeno provvisoriamente, dai predecessori e dai successori. Allorquando egli abbia rimossa mediante tale studio la conoscenza imperfetta che aveva, e ricostruito

il fatto filosofico nella sua situazione concreta, allora solamente può e deve cercarne e determinarne le cause e gli effetti. Per tali ragioni di metodo le parti dell'opera mia così si succedono: fonti - storia esterna - rapporti esterni con altre scuole - dottrina (problema logico, fisico, etico) - intimo significato e limite dello scetticismo accademico - antecedenti - susseguenti. Questa disposizione riproduce veracemente e fedelmente la via, la quale io sentii il bisogno di percorrere per accostarmi ai Nuovi Accademici; e benchè essa, in alcuni particolari, mi abbia condotto nel presente volume a qualche risultamento inaspettato e a qualche piccola ripetizione, pure parmi sia stata la migliore e abbia giovato assai alla chiarezza.

CAPITOLO PRIMO

LA DOTTRINA PRATICA

Articolo I. — *Arcesilao.*

§ 1. — La soluzione, alla quale sono giunti i Nuovi Accademici nel problema logico, è perfettamente scettica: la sensazione è uno stato del soggetto, una modificazione dell'anima, in cui non è possibile dividere l'oggetto dall'atto; non esiste quindi un criterio per distinguere la sensazione vera da quella falsa; l'attività dell'intelletto, essendo tutta giudicativa, si volge solamente agli oggetti offerti dal senso, sicchè la natura del reale è pienamente chiusa alle nostre facoltà conoscitive, e tutte le cose restano nascoste da dense e fitte tenebre, tra le quali invano si vuole spingere lo sguardo.

Il filosofo neo-accademico può essere pago e contento di questa dottrina negativa, che gli offre un mezzo potente e sicuro di vincere i dommatici avversari, senza esporsi ai loro colpi; ma l'uomo, il quale per legge di natura desidera, opera,

dirige le sue azioni al conseguimento di un fine, senza di che non accetta di vivere, non può fermarsi a questo punto. Se esso è assolutamente incapace di distinguere il vero dal falso, come potrà determinare questo fine e le norme necessarie al suo conseguimento? Ecco la grave questione, che rimaneva insoluta; ed era tanto più grave in un'epoca, nella quale la filosofia ellenica aveva oltrepassato il punto più alto della sua parabola e sviluppata la massima potenzialità come scienza pura e avente un fine a sè e per sè, e, per una legge naturale e inevitabile, era scesa alla fase applicativa, chiedendosi quali vantaggi per gli ideali e le esigenze della vita si potevano trarre da quelle alte e astratte speculazioni. Voi, o Accademici, obbiettavano gli Stoici e gli Epicurei, negando la possibilità della scienza, sostenendo che noi ci troviamo nella più profonda ignoranza intorno alla realtà delle cose, rendete impossibile l'operare, sopprimete la vita stessa e introducete perturbamento nel consorzio civile. E l'obbiezione parve giusta e vera al più grande discepolo e ammiratore che i Nuovi Accademici ebbero tra i Romani; egli infatti, quando scrive intorno alle leggi, li invita bellamente e timidamente a ridursi al silenzio; giacchè, se la loro critica penetrasse in materia sì fatta, troppe rovine vi porterebbe (1). È fuori di dubbio per chi conosce la vita libera e le funzioni esercitate allora dalle scuole superiori ateniesi che, se i Nuovi Accademici non avessero trovato conveniente risposta a questa accusa, il loro istituto in breve tempo sarebbe stato deserto, perchè non avrebbe più soddisfatto ai bisogni del tempo, e il loro insegnamento

(1) Cic., *de legibus*, I, § 39: « perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam hanc ab Arcesila et Carneade recentem exoremus, ut sileat, nam si invaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas, quam quidem ego placare cupio, submovere, non audeo ».

si sarebbe spento per mancanza d'atmosfera. O adattarsi all'ambiente o morire, è il dilemma che s' affaccia al sistema di filosofia, come ad ogni organismo vivente. L'Accademia non morì, anzi durante lo scolarcato di Arcesilao di Pitane e del suo successore Lacide di Cirene fu assai frequentata e il suo presidente tenuto in molta estimazione da città e da principi; prova evidente che essa aveva saputo comprendere e soddisfare i bisogni spirituali del popolo ellenico e di quelli che in quel tempo andavano ellenizzandosi, e sostenere vittoriosamente la lotta contro le scuole nemiche.

Un documento importante di questa polemica tra Accademici e dommatici e della dottrina, direi così, di adattamento, che quelli vennero svolgendo, a scopo tutto pratico è il breve scritto di Plutarco di Cheronea *contro Colote* (1), del cui valore storico si è appena fatto un cenno nel capitolo sulle fonti, essendoci limitati in esso a trattare dei quattro scrittori, che più estesamente si occuparono dei nostri filosofi, colla dichiarazione che avremmo discorso degli altri di volta in volta che sarebbe stato d'uopo trarne profitto (2). E qui è appunto il caso di appurare il pregio storico dello scritto di Plutarco, cosa tanto più necessaria per le qualità speciali dello scrittore.

§ 2. — Con Plutarco in generale, quando scrive di storia della filosofia, bisogna essere guardinghi più che cogli altri scrittori antichi, ai quali finora in modo speciale ci appoggiammo

(1) Plut., *adversus Coloten.*, ed. Dübner, *Scripta moralia*, II, p. 1354-79. Ringrazio il prof. Chiappelli di avere richiamato la mia attenzione su questo libro nei *rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, seduta reale 9 giugno 1891, e nell' *Archiv für Gesch. der Philos.* V, 3, p. 434.

(2) V. vol. 1, p. 90.

nella narrazione. Egli appartiene ad un' epoca, che ha perduto l'antico sentimento ellenico della verità obbiettiva: il fatto filosofico non è più considerato a sè, ma in rapporto alle nuove idee e ai mutati bisogni. Gli manca in realtà il senso storico vero e genuino: accumula notizie sovra notizie, ma invano cerchi ne' suoi scritti quello spirito critico, che sagacemente discerna fatto da fatto e domini e vagli la materia raccolta con metodo obbiettivo; in lui prevale l'intendimento pratico e morale; la storia deve essere educativa, presentare ai lettori grandi esempi di caratteri e di moralità. Di qui le simpatie e antipatie, colle quali tratta le varie scuole filosofiche elleniche ne' suoi libri filosofici. Fissiamo per un momento l'attenzione su quello contro Colote.

Colote di Lampsaco, discepolo e amico di Epicuro, aveva pubblicato un libro intitolato περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἐστιν. Plutarco, (nato nel 48 circa e morto tra il 120 e 125 d. C.), a leggere quelle basse ingiurie contro filosofi, che formavano la gloria dell'Ellade, quali Parmenide, Empedocle, Melisso, Democrito, Socrate, Platone, Stilpone, nonchè contro alcuni coetanei dello stesso Colote, dei quali questi per prudenza tace il nome, benchè fossero passati quasi quattro secoli, fu preso da viva indignazione e si propose di mostrare che dalle dottrine di questi onorati pensatori scaturirono le leggi, il diritto e la giustizia, che rendono possibile agli uomini il vivere in società, in amicizia e in pace; e che al contrario gli Epicurei, i quali ripongono il sommo bene nel ventre e, senza il piacere (δίχα τῆς ἡδονῆς), non sono disposti a comprare tutte le virtù neppure per una moneta di rame perforata, insegnano a vivere turpemente e a mo' di bruti, e rinnegano la vita civile e tutti i beneficî ch'essa apporta (1). Lo scritto di Colote esaminato da Plutarco era

(1) Plut., *adv. Col.*, c. 1-2,

uno di quei libelli, che nel Giardino con molta leggerezza, superficialità e malignità si componevano contro i seguaci delle altre società, per gettare il discredito sulle teorie e denigrare le persone degli avversari, anche collo scopo indiretto di scusare la propria condotta. E contro esso Plutarco, che pure non fu filosofo nè profondo, nè originale, ebbe buon giuoco ed espose ragionamenti così sottili e fini, che non si può credere siano frutto del suo pensiero spontaneo. Egli in più punti mette al nudo l'ignoranza, o la povertà d'intelligenza, o la malafede dell'Epicureo, il quale viene biasimando in altri idee, ch'egli stesso aveva apprese e approvate alla scuola del maestro. L'analisi critica condotta passo per passo con acutezza e non senza una vena di scetticismo, sussidiata da giuste citazioni, schiarimenti e interpretazioni di dottrine fisiche antiche, la vivacità e la tinta personale che si notano in qualche punto, e quasi un certo carattere di attualità che presenta tutto lo scritto, sì che nel leggerlo ci pare di essere trasportati per un momento tra le dispute e le polemiche non sempre serene e oggettive degli scolarchi ateniesi dell'epoca postaristotelica, e infine gli apprezzamenti particolari su qualche scuola, i quali si trovano riferiti da Cicerone, che largamente attinse agli scritti dei filosofi di questo periodo, ad esempio l'uguaglianza d'indirizzo di Platone e di Aristotele e dei Peripatetici (cf. Plut. XIV, 1 con Cic. *Ac.*, I, § 17, 18 e 22, II, 15) e la simulata credenza negli Dei di Epicuro (cf. Plut. XI, 1 con Cic. *de nat. de.*, I, 85), indicano chiaramente che Plutarco ebbe sott'occhio uno scritto di un filosofo contemporaneo, o non di molto posteriore allo stesso Colote (1). È infatti assai naturale che qualche scrittore sorgesse in una delle

(1) Questa opinione è già stata accennata dal Dr. Paul Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum*. Berlin, 1884, p. 29. Cf. vol. I, p. 90.

scuole avversarie a rintuzzare la petulanza e l'ignoranza dell'Epicureo. Chi fu? A quale scuola appartenne?

Alla prima domanda non parmi si possa dare nessuna risposta neppure a mo' di congettura; alla seconda, dopo un esame dello scritto, pare di potere rispondere col convincimento di non andare lontano dal vero.

É assai improbabile che le sagaci osservazioni critiche fatte da Plutarco a Colote siano scaturite dall'opera di uno dei Peripatetici, perchè costoro in quel tempo si erano quasi ritirati dalle lotte pubbliche e disinteressati dalle questioni e dalle dispute speculative, per consacrarsi interamente nel silenzio della propria *diatriba* — così chiamavasi il locale posseduto da ciascuna scuola — alle ricerche particolari di storia, di filologia, di scienza; e del resto le idee espresse in quel libro non ricordano le dottrine peripatetiche. È più improbabile ancora, anzi direi impossibile, che Plutarco abbia attinto a fonte stoica. Anche prescindendo dal contenuto del libro, che già da sè parla assai chiaramente, è ovvio che chi scrisse *intorno alle contraddizioni degli Stoici; alle idee comuni contro gli Stoici;* ci tramandò la sinopsi del libro che sosteneva la tesi: *gli Stoici affermano cose più assurde dei poeti*, e infine confutò coll'opuscolo *intorno al fato* il determinismo, ebbe per le dottrine degli Stoici viva avversione, e fu per fermo recisamente alieno dal valersi direttamente dei loro scritti per la composizione de' suoi, tuttochè, come suole accadere, per combatterli abbia dovuto, in qualche parte, subire l'azione del loro pensiero e abbia tratto alcune notizie dai libri storici di Panezio intorno a Socrate per difendere la fama di costui contro alcuni suoi accusatori (1).

(1) A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*. Berlin 1892, pag. 231 e s. — Plut., *Vita di Aristide*, c. 1 e 27.

Non può essere uno dei Pirronisti, perchè la scuola, da cui uscirono i Σίλλοι di Timone, nei quali, eccettuati Pirrone e Senofane, nessuno è risparmiato, non avrà assunto certamente le difese dei filosofi dommatici denigrati da Colote e non potè quindi offrire materia per iscrivere contro Colote. E se questo non bastasse, sta il fatto che, mentre Plutarco giudica assai favorevolmente lo scetticismo di Arcesilao, che dei Neoaccademici fu il più vicino all'indirizzo di Pirrone, non discorre delle idee di costui in nessuna delle cinquanta biografie o dei cento e sette scritti a noi pervenuti interi o mutili; di Timone di Fliunte fa cenno più volte, ma non per occuparsi delle sue dottrine, sibbene per altre ragioni; di Enesidemo pare non abbia nessuna contezza (1).

Non rimane che l'Accademica. Per questa stanno tutte le probabilità.

(1) Natorp, *Forschungen* etc. p. 72. Nel così detto catalogo di Lampria degli scritti di Plutarco sono registrati al n. 64 un περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν Πυρρωνείων καὶ 'Ακαδημαϊκῶν, al n. 158 un περὶ τῶν Πύρρωνος δέκα τόπων e al n. 210 un εἰ ἄπρακτος ὁ περὶ πάντων ἐπέχων; ma noi non abbiamo ragioni sufficienti per credere genuini questi scritti, contenuti in un indice, cui ignoto erudito e di epoca ignota (secondo M. Treu, *der sogenannte Lamprias-catalog*, Waldenburg 1873, p. 54, del terzo o quarto secolo dell'era cristiana; secondo Richard Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch*, 2 Theile, Berlin 1869, I, p. 108 s., il Diels, *Dox. gr.* p. 27 e lo Zeller, V, 161, 2, dell'epoca bizantina) mise insieme, traendolo, molto probabilmente, dal catalogo di una biblioteca qualsiasi, dove erano registrati senza distinzione e gli scritti plutarchei autentici e gli apogrifi. Il Diels osserva che in quella biblioteca vi dovevano essere tre esemplari dell'opera *de placitis philosophòrum*, che nel catalogo furono indicati come opere diverse; e così io credo che lo scritto indicato col titolo εἰ ἄπρακτος ὁ περὶ πάντων ἐπέχων non sia altro che una parte dell'*adversus Coloten*, perchè la questione vi è trattata e sciolta per riguardo all'*epoche* di Arcesilao.

Anzitutto Plutarco, amico di Favorino, si mostra ben informato e fa uso del metodo di disputare proprio degli Accademici, i quali pongono ogni arte nell'evitare di dare le prove delle loro affermazioni, badando ad avviluppare gli avversari fra tante obbiezioni, che siano costretti a porre tutte le loro forze nel difendersi invece che nell'offendere (1). Di Platone e poi anche di Senocrate egli ha un'alta ammirazione, e di passi platonici v'ha profusione ne' suoi scritti. Ora, nulla di più naturale che Plutarco, volendo fare opposizione alle scuole epicurea e stoica, traesse aiuti non tanto dalle opere del grande maestro, quanto da quegli altri filosofi, che impiegarono tutta la loro attività nell'impugnare il dommatismo degli Epicurei e degli Stoici a vantaggio del Platonismo; nulla di più naturale che, favorito dalla dimora in Atene e da' suoi rapporti coll'Accademia, la quale, come sappiamo, possedeva una biblioteca, cercasse negli scritti degli Accademici, potenti dialettici, argomenti per combattere i suoi avversari. Della sua conoscenza delle produzioni filosofiche dell'Accademia è una prova sicura lo scritto intitolato *consolatio ad Apollonium*, il quale proviene dal περὶ πένθους di Crantore, come dimostrano ad evidenza le citazioni (c. 4, 6, 25, 27), delle quali una lunga è riferita parola per parola (c. 6); e il confronto con passi di scritti filosofici di Cicerone, che scaturirono dalla medesima fonte (2); inoltre da tempo i critici hanno concluso che il *de Stoicorum repugnantiis* e il *contra Epicuri beatitudinem* sono lavori composti in buona parte coll'aiuto dei libri usciti

(1) Plut., *de facie in orbe lunae*, 6, 1. *Quaest. conv.* IX, 12, 2.

(2) Cf. Plut. c. 14 con Cic. *Tusc.* I, § 115, dove il Romano cita lo scritto di Crantore. La coincidenza si estende a molti altri punti, e fu Wyttenbach il primo che la indicasse; continuarono l'indagine critica O. Heine, il Corssen e ultimo ne parlò lo Schmekel, *Die Philos. d. mittl. Stoa*, 1892, p. 150 e ss.

dalla scuola e dall'insegnamento di Carneade, il quale aveva un indirizzo affatto polemico (1).

Questi rapporti di Plutarco cogli Accademici ci danno piena ragione dell'origine di quella certa corrente di scetticismo, che, non ostante il còmpito nobilissimo da lui assegnato alla filosofia di curare la salute delle anime e la grande fiducia che ebbe nella sua azione terapeutica, s'è infiltrata in alcune sue teorie.

Nelle questioni fondamentali di fisica, egli, considerata la profonda oscurità della materia, si attiene al riserbo critico degli Accademici (2); e sono assai significanti le parole colle quali chiude la trattazione *de primo frigido*: « Tu, o Favorino, confronta queste cose con quelle affermate da altri; e se esse non vincono, nè di molto sono vinte in verosimiglianza (τῇ πιθανότητι), tollera le diverse opinioni, nella persuasione che è molto più filosofico l'astenersi dal giudicare che l'assentire in cose oscure » (3).

Maggiore ignoranza ancora e conseguentemente maggior dovere di seguire la modestia e il criticismo accademico, secondo Plutarco, abbiamo noi nelle cose divine, le quali non può penetrare intelligenza umana. Chi pronunzia giudizi intorno agli Dei, come se di essi avesse scienza, si rende colpevole verso la divinità stessa (4).

Tutto questo è più che sufficiente per persuadere chiunque che Plutarco, non ostante le sue dottrine dommatiche di teologia, non fece cattivo viso ai Nuovi Accademici; anzi da loro accettò vari principii critici, che gli tornarono assai utili per

(1) Natorp, *Forschungen* ecc., pag. 291. Usener, *Epicurea*, Lipsiae MDCCCLXXXVII, p. LXIV. Schmekel, p. 184.

(2) Plut., *de defectu oracul.* 37.

(3) *De primo frigido*, 23.

(4) *De sera numinis vindicta*, 4 e 14.

combattere Stoici ed Epicurei e prese le loro parti contro quelli che li accusavano (1).

Se poi veniamo in particolare all'esame della confutazione del libro di Colote, si scorgono in modo ancora più chiaro e indubitabile le traccie della scepsi neo-accademica. Pur non dando peso alla circostanza tutta esteriore che al dialogo prende parte un accademico, Aristodemo di Ege, ardente seguace del platonismo, non è difficile osservare che il metodo, col quale la polemica è condotta, è quello stesso di cui fecero uso i Neoaccademici: lo scrittore analizza e discute le affermazioni dell'avversario; ne mette in luce gli errori, le contraddizioni, le assurdità; ma si guarda bene dal mettere se stesso allo scoperto. É proprio della prudenza dei Neoaccademici la massima, che Plutarco raccomanda di aver presente costantemente nelle dispute: « sono necessarie le conseguenze di quei principii, i quali pur non sono necessari » (2); e della quale egli opportunamente si serve per rilevare le contraddizioni, in cui caddero Democrito ed Epicuro nello stabilire che gli atomi sono i principii di tutte le cose. E benchè faccia vedere i vantaggi che offrono i quattro elementi primi e semplici, sui quali fondarono la loro fisica Platone, Aristotele e Senocrate, pure non assume direttamente la responsabilità di questa dottrina dommatica, limitandosi a mostrarne la superiorità su quella meccanica di Democrito ed Epicuro (IX). Vi si vede insomma quella prudenza del sapiente, quale viene ideato da Arcesilao: « Sapientis hanc censet Arcesilas vim esse maximam... cavere, ne capiatur, ne fallatur videre » (3).

(1) *De commun. notitiis adv. Stoicos*, I,3.

(2) Plut., *adv. Col.* VIII, 8: Ὧν αἱ ἀρχαὶ οὐκ ἀναγκαῖαι, τὰ τέλη ἀναγκαῖα.

(3) Cic., *Ac.* II, § 66.

L'avversario rinfaccia a Colote di essere stato il primo ad osare di pubblicare un libro con un titolo che dichiarava di combattere tutti i filosofi: « veramente Platone e Aristotele e Teofrasto e Democrito scrissero contro i loro antecessori (1) », ma non con tanta arditezza. I nomi qui riferiti tradiscono l'antichità dell'autore-fonte, il quale scelse tra i morti i più illustri; e l'avere trascurato l'ordine cronologico, ponendo pel primo Platone, è un indizio della benevolenza maggiore per questo filosofo; è indizio che lo scrittore era un Accademico. E un altro e più significante indizio della preferenza al platonismo si ha nel pensiero che, pur soppresse le leggi e il diritto, si sarebbe molto lontani dal cadere in quello stato di barbarie, che immagina Colote, purchè si conservassero e osservassero i dommi di Parmenide, Socrate, Platone, Eraclito (2); per essi si imparerebbe a temere le cose disoneste e ad amare la giustizia, la religione, gli Dei, i buoni magistrati e i genii, reputandoli custodi e duci della nostra vita; ad apprezzare la virtù più di tutto l'oro del mondo, traducendo liberamente in atto colla ragione ciò che ora facciamo mal volentieri per paura delle leggi. Merita pure di essere considerato che la difesa del nome di Socrate risguarda segnatamente la tendenza scettica del suo pensiero, ossia quella parte che fu fatta rinascere dai Nuovi Accademici, quasi che all'autore premesse sovratutto di mostrare la bontà e l'utilità di questo indirizzo; e che lo scetticismo accademico è fatto risalire a Socrate e ad altri filosofi antichi, precisamente come avviene in certi passi delle *Accademiche* di Cicerone e nella vita di Pirrone scritta da Diogene Laerzio, riconosciuta proveniente, almeno in

(1) c. XXIX, 3.
(2) c. XXX, 1-2.

quella parte che concerne l'origine della scepsi, da fonte accademica (1). Si confrontino in modo speciale i seguenti punti:

Plut., adv. Col. XXVI, 2: ὁ δ' Ἀρκεσίλαος τοσοῦτον ἀπέδει τοῦ καινοτομίας τινὰ δόξαν ἀγαπᾶν καὶ ὑποποιεῖσθαί τι τῶν παλαιῶν, ὥστ' ἐγκαλεῖν τοὺς τότε σοφιστάς, ὅτι προστρίβεται Σωκράτει καὶ Πλάτωνι καὶ Παρμενίδῃ καὶ Ἡρακλείτῳ τὰ περὶ τῆς ἐποχῆς δόγματα καὶ τῆς ἀκαταληψίας, οὐδὲν δεομένοις, ἀλλὰ οἷον ἀναγωγὴν καὶ βεβαίωσιν αὐτῶν εἰς ἄνδρας ἐνδόξους ποιούμενος. Ὑπὲρ μὲν οὖν τούτου Κολώτῃ χάρις, καὶ παντὶ τῷ τον Ἀκαδημαϊκὸν λόγον ἄνωθεν ἥκειν εἰς Ἀρκεσίλαον ἀποφαίνοντι.

D. L. IX, 72: ἀλλὰ Ξενοφάνης καὶ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης καὶ Δημόκριτος κατ' αὐτοὺς σκεπτικοὶ τυγχάνουσιν· ἐν οἷς Ξενοφάνης μέν φησιν

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ
ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδώς.

Ζήνων δὲ τὴν κίνησιν ἀναιρεῖ.... Δημόκριτος δὲ τὰς ποιότητας ἐκβαλών, ἵνα φησί, Νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ θερμόν, ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν. καὶ πάλιν, Ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀληθείη. καὶ Πλάτωνα τὸ μὲν ἀληθὲς

Cic., *Ac.* II, § 13: Primum mihi videmini... cum veteres physicos nominatis, facere idem, quod seditiosi cives solent, cum aliquos ex antiquis claros viros proferunt, quos dicant fuisse populares, ut eorum ipsi similes esse videantur... 14. Similiter vos, (*Accademici*) cum perturbare, ut illi rempublicam, sic vos philosophiam bene iam constitutam velitis, Empedoclem, Anaxagoram, Democritum, Parmenidem, Xenophanem, Platonem etiam et Socratem profertis. Sed neque Saturninus..... simile quidquam habuit veterum illorum nec Arcesilae calumnia conferenda est cum Democriti verecundia. Et tamen isti physici raro admodum, cum haerent aliquo loco, exclamant quasi mente incitati, Empedocles quidem, ut interdum mihi furere videatur, abstrusa esse omnia, nihil nos sentire, nihil cernere, nihil omnino quale sit posse reperire: maiorem autem partem mihi quidem omnes isti videntur nimis etiam quaedam adfirmare plusque profiteri se scire quam sciant. 15. Quod si illi tum in novis rebus quasi modo nascentes haesitaverunt, nihilne tot saeculis, summis ingeniis, maximis studiis explicatum putamus? nonne, cum iam philosophorum disciplinae gravissimae constitis-

(1) Natorp, op. cit. p. 289. Pappenheim, *Der angebliche Heraklitismus des Skeptikers Ainesidemos*, I Teil, p. 9 e s. Berlin, 1889.

θεοῖς τε καὶ θεῶν παισὶν ἐγχωρεῖν, τὸν δ'εἰκότα λόγον ζητεῖν....
73: ἀλλὰ καὶ 'Εμπεδοκλέα.
Οὕτως οὔτ' ἐπιδερκτὰ τάδ'ἀνδράσιν
οὔτ' ἐπακουστά
οὔτε νόῳ περιληπτά.

sent, tum exortus est, ut in optima re publica Ti. Gracchus, qui otium perturbaret, sic Arcesilas qui constitutam philosophiam everteret et in eorum auctoritate delitesceret, qui negavissent quid quam sciri aut percipi posse?

Ibid. I, § 44: Cum Zenone, ut accepimus, Arcesilas sibi omne certamen instituit, non pertinacia aut studio vincendi, ut mihi quidem videtur, sed earum rerum obscuritate, quae ad confessionem ignorationis adduxerant Socratem et iam ante Socratem Democritum, Anaxagoram, Empedoclem, omnes paene veteres: qui nihil cognosci, nihil percipi, nihil sciri posse dixerunt: angustos sensus, imbecillos animos, brevia curricula vitae, et, ut Democritus, in profundo veritatem esse demersam, opinionibus et institutis omnia teneri, nihil veritati relinqui, denique omnia tenebris circomfusa esse dixerunt.

Dopo le riflessioni fatte, nessuno può seriamente dubitare che l'*adversus Coloten*, almeno nella parte che interessa il nostro argomento, non sia venuto da un seguace della Nuova Accademia.

Chi fu? Rispondere a questa domanda, in modo categorico, è cosa impossibile.

Sembra naturale ch'egli sia uno dei discepoli di Arcesilao, non conoscendo Plutarco, per sua dichiarazione, nessun libro del maestro (1). Ciò si arguirebbe dal principio del capo XXIV,

(1) *De Alex. magni fort. aut virt.* c. 4.

dove Plutarco rimprovera Colote che, dopo aver sparlato degli antichi filosofi, sia venuto a quelli del suo tempo, senza fare il nome di nessuno, laddove avrebbe dovuto usare a questi lo stesso trattamento che a quelli già morti; ed egli tacque il nome dei viventi per paura, non per pudore e riverenza a uomini onesti e onorati; il suo biasimo colpisce, per quanto presume l'avversario, primieramente i Cirenaici, indi τοὺς περὶ Ἀρκεσίλαον Ἀκαδημαϊκούς. Οὗτοι γὰρ ἦσαν οἱ περὶ πάντων ἐπέχοντες. E Plutarco, dopo avere sostenute le ragioni dei Cirenaici, passa a difendere con maggior calore la dottrina di Arcesilao. Ora non è inverosimile che Lacide di Cirene, il quale fu scolarca assai laborioso, mantenne in fiore l'Accademia per ventisei anni, e, secondo Suida (1), consegnò agli scritti le proprie idee, sorgesse a respingere le accuse dell'Epicureo; e se non lui, qualche suo condiscepolo, per esempio Pitodoro, che scrisse le lezioni del maestro (2).

Un libro tale non potè essere lasciato senza confutazione. La congettura sembra tanto più giusta, quando si rifletta che lo scopo della risposta era di ritorcere contro Epicuro, Metrodoro, Colote e gli altri frequentatori del Giardino l'accusa scagliata ai filosofi delle altre scuole in genere di non rendere possibile il vivere colle loro dottrine, e agli Accademici in ispecie di togliere coll'*epoche* ogni motivo dell'operare. In ultimo, benchè tra gli Accademici spetti a Carneade il merito di avere escogitata la dottrina della verosimiglianza, intesa a dare un criterio pratico più chiaro e più sicuro che non fosse quello insegnato da Arcesilao, pure di essa non è cenno, neppure per incidenza, nello scritto plutarcheo. Anche a questo indizio, tutto negativo, non vogliamo certamente attribuire

(1) Lexicon, Λακύδης.
(2) *Ind. hercul.* XX.

molto valore, poichè lo scritto di Colote da confutare non colpiva gli Accademici posteriori all'epoca di Arcesilao; però interamente da trascurare non è. Ma quando poi si pensi che nelle scuole filosofiche greche postaristoteliche si riscontra spesso la consuetudine che gli scrittori si valgono dei lavori di un paio dei loro antecessori e da quelli attingono notizie e giudizi anche sui filosofi più antichi, considerando i libri composti nella scuola come proprietà letteraria di tutti i membri, non ostante che i capi dello scritto plutarcheo risguardanti gli Accademici ritraggano il pensiero di Arcesilao, non si può escludere che la fonte possa essere stato anche uno dei molti componimenti dell'infaticabile Clitomaco, assai divulgati fra gli antichi.

Queste sono le ragioni generali, per le quali noi possiamo aumentare le nostre cognizioni intorno ad Arcesilao per mezzo del libro di Plutarco contro Colote; altre particolari si daranno or ora nel riferire la parte dello scritto che c'interessa.

§ 3. — Arcesilao, stando a quello che ci racconta Plutarco, non concede agli Stoici che l'istinto debba trasformarsi in assenso o convinzione razionale, affinchè l'uomo prenda una decisione e incominci ad operare; ma sostiene che la sensazione da sè, naturalmente, senza assumere la forma di un atto intellettivo, spinge e guida il volere. Ed ecco per quali condizioni psicologiche.

I movimenti dell'animo sono di tre specie: rappresentare, desiderare, giudicare. La rappresentazione, anche se si volesse, non si potrebbe togliere; perchè è una necessità naturale che le cose alle quali ci abbattiamo, facciano impressione su noi e ci modifichino. È un grave errore, che pare fosse diffuso anche al tempo di Clitomaco, il quale sente il dovere di protestare in nome di tutti gli Accademici in uno scritto diretto al poeta C. Lucilio e del quale Cicerone ci lasciò tradotto

qualche passo, il credere che gli Accademici volessero sopprimere la sensazione; essi non negarono mai l'esistenza dei colori, sapori, suoni, ecc., sibbene che in essi fosse una nota propria di verità e certezza, che in nessun luogo si può rintracciare (1). La sensazione è dunque un fatto naturale e spontaneo, che, se non isvela all'uomo l'intima essenza del reale, produce i suoi effetti pratici. Infatti essa sveglia il desiderio delle cose favorevoli alla nostra natura (τὸ οἰκεῖον); e il desiderio, alla sua volta, spinge l'uomo ad operare, come se dalla ragione fosse stata presa una deliberazione e partisse il comando. Neppure coloro, che costantemente s'astengono dal pronunciare giudizio e dare il proprio assenso, si sottraggono a questa legge; sì bene, guidati dall'istinto, tendono spontaneamente a conseguire ciò che si rappresentano come un bene. Essi si guardano da una sola cosa, la quale porta con sè errore, delusione e danno; cioè dal professare opinioni e dall'affermare giudizi. Infatti per agire si richieggono due condizioni, la rappresentazione di ciò che è conveniente alla nostra natura, e la tendenza verso ció che tale appare; ora nè all'una, nè all'altra si oppone la sospensione di giudizio, perchè la ragione insegna ad evitare l'opinione, non l'istinto e la rappresentazione. Quando appare cosa che rechi piacere, non è necessaria l'opinione per tendervi; ma immantinente sorge l'istinto, che è movimento e inclinazione dell'anima (2).

(1) Cic., *Ac.* II, 102 e s.: « Itaque ait vehementer errare eos, qui dicant ab Academia sensus eripi, a quibus numquam dictum sit aut colorem aut saporem aut sonum nullum esse, illud sit disputatum, non inesse in his propriam, quae nusquam alibi esset, veri et certi notam ».

(2) Plut., *adv. Col.* XXVI, 5-8: τριῶν περὶ ψυχὴν κινημάτων ὄντων, φανταστικοῦ καὶ ὁρμητικοῦ καὶ συγκαταθετικοῦ, τὸ μὴν φανταστικὸν οὐδὲ βουλομένοις ἀνελεῖν ἐστιν, ἀλλ᾽ ἀνάγκη προεντυγχάνοντας τοῖς πράγμασι, τυποῦσθαι καὶ πάσχειν ὑπ᾽ αὐτῶν· τὸ δὲ ὁρμητικὸν ἐγειρό-

Così nella seconda parte del capo vigesimo sesto riferisce Plutarco la risposta data da Arcesilao agli Stoici, i quali, d'accordo cogli Epicurei, volevano sostenere che la sospensione del giudizio rendesse l'uomo inerte e non soddisfacesse allo scopo pratico, che in quel tempo comunemente assegnavasi alla filosofia (1). La prima parte del capo, che sconnessamente accenna al dolore non piccolo che la fama di Arçesilao recava ad Epicuro, tocca l'indirizzo generale da quello seguito nel filosofare, la vana opposizione degli Stoici e, in modo molto oscuro, la teoria arcesilea dei moventi psichici dell' operare, è stata messa insieme da Plutarco stesso; ma la seconda metà, cioè dalle parole Νόμιμοι γὰρ οἱ πρὸς ἐκείνους ἀγῶνές εἰσι fino alla fine è una riproduzione della fonte accademica. Ne è un vago indizio il verso ivi citato, secondo l'abitudine di Arcesilao, amantissimo della poesia e segnatamente di Omero e

μενον ὑπὸ τοῦ φανταστικοῦ πρὸς τὰ οἰκεῖα, πρακτικῶς κινεῖ τὸν ἄνθρωπον, οἷον ῥοπῆς ἐν τῷ ἡγεμονικῷ καὶ νεύσεως γινομένης· οὐδὲ τοῦτο οὖν ἀναιροῦσιν οἱ περὶ πάντων ἐπέχοντες, ἀλλὰ χρῶνται τῇ ὁρμῇ φυσικῶς ἀγούσῃ πρὸς τὸ φαινόμενον οἰκεῖον. Τί οὖν φεύγουσι μόνον; ᾧ μόνῳ ψεῦδος ἐμφύεται καὶ ἀπάτη, τὸ δοξάζειν καὶ προπίπτειν τὴν συγκατάθεσιν, εἶξιν οὖσαν ὑπ' ἀσθενείας τῷ φαινομένῳ, χρήσιμον δ'οὐδὲν ἔχουσαν. Ἡγὰρ πρᾶξις δυοῖν δεῖται, φαντασίας τοῦ οἰκείου, καὶ πρὸς τὸ φανὲν οἰκεῖον ὁρμῆς, ὧν οὐδέτερον τῇ ἐποχῇ μάχεται. Δόξης γὰρ οὐχ ὁρμῆς οὐδὲ φαντασίας, ὁ λόγος ἀφίστησιν. Ὅταν οὖν φανῇ τὸ ἡδὺ οἰκεῖον, οὐδὲν δεῖ πρὸς τὴν ἐπ' αὐτὸ κίνησιν καὶ φορὰν δόξης, ἀλλ' ἦλθεν εὐθὺς ἡ ὁρμή, κίνησις οὖσα καὶ φορὰ τῆς ψυχῆς. Questo passo non dovrebbe essere dimenticato dal futuro raccoglitore dei frammenti dei filosofi della Nuova Accademia.

(1) Cic., *Ac.* II, § 31; « Ii, qui negant quicquam posse comprendi, haec ipsa eripiunt vel instrumenta vel ornamenta vitae, vel potius etiam totam vitam evertunt funditus, ipsumque animal orbant animo, ut difficile sit de temeritate eorum, perinde ut causa postulat dicere ». La parte del *Lucullo*, che contiene le obbiezioni alla scepsi accademica, che sovverte dalle radici tutta la vita, proviene dal *Soso* di Antioco, libro ispirato alle idee stoiche.

di Pindaro (1); ne è segno quasi sicuro l'insolenza lanciata a Colote: « con altri è conveniente l'agone; ma le dispute intorno all'*istinto* e alla *razionalità*, credo a Colote facciano lo stesso effetto che all'asino il suono della lira », la quale insolenza diretta a un vivo è piena d'efficacia e lepidezza, a un morto da quattro secoli, è un non senso; ne è forte argomento il rigore logico, col quale l'accademico, dirigendosi a persone capaci e intelligenti di simile materia, fa l'analisi dei moventi interni dell'operare umano per conchiudere che la sospensione del giudizio per nulla vieta l'attività della vita (2); da ultimo ne è prova convincente il metodo seguito nella confutazione, che è quello medesimo seguito da Arcesilao nella polemica contro Zenone di Cizio intorno al problema del criterio di verità (3).

L'Accademico move dai principii psicologici dello Stoico, dalla sua distinzione degli atti interni (φαντασία, ὁρμή, συγκατάθεσις); accetta il suo empirismo espresso nella sentenza φαντασία τύπωσις ἐν ψυχῇ (4) e perfino la sua terminologia filosofica; ma nega che sia necessario un giudizio riflesso e una persuasione razionale, che determini le norme pratiche della vita. La percezione e il desiderio che essa sveglia sono moventi sufficienti dell'operare; l'istinto è norma infallibile, che guida al possesso

(1) Diog. L., IV, 31.

(2) A torto gli storici tutti, per quanto a me consti, lo Zeller, il Brochard e più a torto ancora A. Ed. Chaignet, che recentemente dedicò un grosso volume alla psicologia della Nuova Accademia e delle scuole ecletiche (*Hist. de la Psycologie des Grecs.* Tome troisième contenant: *La psycologie de la nouvelle Académie et des écoles éclectiques*, Paris, Hachette, 1890 p. 24), trascurarono questo punto della dottrina di Arcesilao, fermandosi, l'uno sull'esempio dell'altro, alla prima parte del capo sovracitato di Plutarco.

(3) Vedi di quest'opera il vol. I, p. 183 e s.

(4) Plut., *commun. notit.* 47.

di ciò che per noi è un bene, e compie la stessa funzione dell' ἡγεμονικὸν nel sistema di Zenone; non è punto necessario che l'intelletto giudichi intorno alla verità o falsità della sensazione, compiendo un atto proprio e volontario (1); la spontaneità è sostituita alla razionalità. La conseguenza è chiara: l'*epoche*, la quale riguarda le funzioni intellettive, non distoglie menomamente l' uomo dall' attività pratica, anzi, tenendolo lontano dagli errori e dalle false apparenze, gli fornisce pel vivere una regola negativa, che è la più sicura di tutte. Così il massiccio dell' argomento, che gli Stoici tenevano in serbo per valersene, come di una Gorgone, per assalire, spaventare e sgominare gli Accademici, riesce affatto impotente.

§ 4. — L'astensione dal giudicare si concilia coll'attività pratica, anche movendo dal fisiologismo degli Epicurei. Dicono costoro: Chiunque abbia sensazioni e sia di carne, considera come bene il piacere. Adunque, inferisce Arcesilao, anche gli astensionisti, avendo sensazioni ed essendo di carne, appena abbiano avuta percezione di un bene, lo desidereranno e si affaticheranno per impadronirsene e goderlo, trattivi da necessità di natura e non da calcolo; e allettati senza bisogno d'ammaestramento alcuno, come dicono gli stessi Epicurei, dai dolci piaceri del corpo, vi si piegheranno, pur non affermando che vi si piegano. La qualità di astenersi dal giudicare non produce nessun pervertimento del senso, nè altera le tendenze e i movimenti istintivi in modo da turbare la facoltà rappresentativa; bensì respinge le opinioni e usa delle varie attitu-

(1) Cic., *Acad.* I, § 40: *Ad haec, quae visa sunt, et quasi accepta sensibus assensionem adiungit* (Zeno) *animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam.*

dini, secondo la natura (1). Arcesilao ritorce agli Epicurei l'accusa di distruggere le credenze e d'impugnare le verità evidenti, scalzando in tale guisa la base del vivere, perchè essi, e non gli Accademici, tolgono la divinazione, negano la provvidenza degli dei, l'animazione del sole e della luna, cose credute da tutti gli uomini; non ammettono che gli animali siano mossi dalla stessa natura a difendere i loro nati, non riconoscono nessuno stato medio tra il dolore e il piacere e chiamano piacere l'assenza del dolore e a un tempo l'essere privi di piacere chiamano dolore (2). Essi urtano contro il senso comune coll'affermare che tutte le rappresentazioni sono vere (φαντασίας ἀληθεῖς ἁπάσας), siano pure di pazzi o allucinati; mentre altri filosofi, andando all'estremo opposto, preferirono ammettere che nessuna fosse vera. L'accademico, che vede sì grave dissenso regnare tra uomini dotti, ha in ciò fondato e sufficiente motivo di sospettare che nessuno giudichi sanamente; ma in tutti e in tutto domini ignoranza e confusione; laonde stima partito più assennato nulla negare, nulla affermare, a nulla dare il proprio assenso (3).

(1) Plut., l. c. XXVII, 4: ὁ τῆς ἐποχῆς λόγος οὐ παρατρέπει τὴν αἴσθησιν, οὐδὲ τοῖς ἀλόγοις πάθεσιν αὐτῆς καὶ κινήμασιν ἀλλοίωσιν ἐμποιεῖ διαταράττουσαν τὸ φανταστικὸν, ἀλλὰ τὰς δόξας μόνον ἀναιρεῖ. χρῆται δὲ τοῖς ἄλλοις, ὡς πέφυκεν.

(2) Ibid. XXVII, 5 s.

(3) Plút., *adv. Col.* XXVIII, 5. Si confronti questo passo di Plutarco con Cic., *Ac.* I, § 45: « (Arcesilao) omnia latere censebat in occulto; neque esse quidquam quod cerni aut intelligi posset; quibus de causis nihil oportere neque profiteri neque adfirmare quemquam neque adsensione approbare, cohibereque semper et ab omni lapsu continere temeritatem, quae tum esset insignis, quum aut falsa aut incognita res approbaretur, neque hoc quidquam esse turpius quam cognitioni et perceptioni adsensionem approbationemque praecurrere ». Essendo noto che questa parte delle Accademiche di Cicerone provenne dal π. ἐποχῆς di Clitomaco (vol. I, p. 35 e ss.), abbiamo una nuova conferma della fonte, alla

Una tale disposizione di animo, propria di un'età assai matura e rotta all'arte del pensare, preserva dall'errore e dall'inganno, nei quali sogliono cadere coloro, i quali prestano fede alle parvenze; e nei suoi effetti pratici reca grande vantaggio. Invero l'Epicureo s'inquieta per le contese che si agitano intorno alle questioni dell'infinità dei mondi, della natura degli atomi, dei loro movimenti; l'Accademico si consola pensando che coteste cose, intorno alle quali s'accalora l'altrui disputa, sono fuori del mondo da lui percepito, il quale, benchè sì vicino a noi e in immediata relazione coi nostri sensi, dà occasione al formarsi di una selva di opinioni, di giudizi, di teoriche fra loro contraddittorie. Se uomini sani di mente, che scrivono intorno alla verità e fissano i canoni e i criteri per raggiungerla, arrivano al punto di dichiarare nelle affezioni e nei moti più evidenti della sensazione che una cosa in realtà non esistente è vera, e a reputare invece che altra vera non esiste ed è falsa, non parrà strano che gli Accademici non aprano bocca su nulla; ma strana piuttosto sarebbe la loro condotta, se pronunciassero giudizio ed esprimessero avviso su problemi, che possono avere soluzioni contrarie. Essi per fermo perderebbero quella superiorità, che coll'introduzione dell'*epoche* nella scuola hanno saputo acquistare di fronte agli avversarii. « Colui che non dice mai nè di sì, nè di no, combatte contro chi afferma, con esito migliore di colui che nega; e contro chi nega, con esito migliore di chi afferma » (1). Questa dichiarazione esprime chiaramente il carattere e lo scopo bat-

quale attinse Plutarco. Anche le notizie più sopra riferite intorno ad Epicuro concordano con quelle tramandate da Cicerone sull'ateismo e la negazione della provvidenza; cf. *de nat. deor.* I, § 85, II, § 76, *de divin.* I, § 5, 87, II, § 162; per la verità di tutte le sensazioni indistintamente cf. *de nat. de.* I, § 70, *Ac.* II, § 101.

(1) Plut., *adv. Col.* XXVIII, 6-9.

tagliero della filosofia di Arcesilao: l'ἡσυχάζειν era il mezzo più potente per riportare vittoria sui dommatici, per gettare il discredito sulle loro nuove teorie, per togliere membri alle loro associazioni, uditori alle loro scuole, frequentatori alle loro diatribe, per diminuire il nome e il favore dei loro capi presso città e principi.

Era una lotta assai complessa di persone, di cose, di istituzioni, di principii; di essa ci può dare un'idea meno inadeguata non l'odierna vita universitaria, specialmente tra i popoli latini, con tutti i suoi insegnamenti ufficiali obbligatori e regolamentati, ma quella rigogliosa e agitata delle università del medio evo, quando gli Stati e i governanti avevano la consuetudine di chiamare alla stessa università professori che seguissero idee e principii opposti e gli scolari assistevano con vivo interesse alle discussioni e parteggiavano con molto calore per questo o quel sistema. Il metodo di disputare adottato da Arcesilao era conforme ai desideri e alle aspirazioni della gioventù greca, la quale in quel tempo di decadenza politica e intellettuale non aveva molta simpatia pei sistemi dommatici; ma bramava acquistare l'attitudine e l'abito critico del pensiero, che venne preparando, attraverso l'eccletismo e lo scetticismo, la filosofia alessandrina. La preferenza che i giovani avevano per l'insegnamento di Arcesilao e la rinomanza che a questi ne veniva (1), turbavano i sonni dell'invidioso Epicuro, come già i trofei di Milziade non lasciavano dormire Temistocle; e invano Colote, spirito superficiale e critico leggero e grossolano, tentava di confutare la dottrina dell'*epoche* col dire non era altro che una storiella inventata per attirare e cattivare giovinetti imprudenti e sconsiderati (2).

(1) Nell'*indice ercolanese* (Bücheler, XX, 2-3) è accennato il grande numero di scolari di Arcesilao.

(2) Plut., *adv. Col.* XXIX, 1.

§ 5. — Col rivendicare alla scuola accademica tutta la parte dello scritto plutarcheo sopra esaminato, come già avvenne per la critica della teologia epicurea esposta da Cicerone nel primo libro intorno alla natura degli dei, la nostra conoscenza della filosofia dell'Accademia va allargandosi. Si credeva sulla fede di un passo delle *Accademiche seconde* (§ 44) di Cicerone, confermato da Numenio (1), che Arcesilao avesse confutato solamente il dommatismo stoico; ora invece rimane accertato che anche i canoni di Epicuro non andarono esenti dagli attacchi della sua critica, e si ha ragione di supporre che questa abbia avuta un'estensione e una profondità maggiore di quanto si sappia nelle condizioni presenti delle scienze storico-filologiche. Egli poi non si accontentò di respingere le obbiezioni che i dommatici movevano alla sua dottrina dell'*epoche*, dimostrandone la superiorità, come guida della vita, sulla sensazione infallibile degli Epicurei e sulla percezione catalettica e l'assenso degli Stoici, ma ripose il fine supremo nella stessa astensione dal giudicare, la quale, secondo gli scettici, concilia all'uomo quell'*atarassia*, che naturalmente forma l'ideale del cittadino di una nazione agitata da sciagurate perturbazioni politiche e sociali; e disse essere beni singoli le singole astensioni, e mali singoli i singoli giudizi (2). E, stando al ragguaglio di Sesto, Arcesilao sarebbe stato così intimamente persuaso dell'efficacia universale dell'*epoche*, da dichiararla *fine secondo la realtà* (πρὸς τὴν φύσιν). Questo ragguaglio concorda colla differenza che, pochi paragrafi innanzi (227), viene accennando

(1) In Eusebio, *Praep. Ev.* XIV, 6, 6, ed Thedinga p. 34.

(2) Sesto E., *Pyrr. hyp.*, I, 232 e 33: (Arcesilao)... καὶ τέλος μὲν εἶναι τὴν ἐποχήν, ᾗ συνεισέρχεσθαι τὴν ἀταραξίαν ἡμεῖς ἐφάσκομεν. λέγει δὲ καὶ ἀγαθὰ μὲν εἶναι τὰς κατὰ μέρος ἐποχάς, κακὰ δὲ τὰς κατὰ μέρος συγκαταθέσεις. Cf. Cic., *de fin.*, III, § 31. Clem. Al. *Strom.* II, 179.

l'autore intorno al modo di concepire il bene e il male nella scuola Pirronica e nella Accademica, sebbene ivi abbia di mira principalmente il probabilismo di Carneade; e anche con quella che stabilisce Aulio Gellio. Secondo costui, e Pirronei e Accademici sono σκεπτικοί, ἐφεκτικοί, ἀπορητικοί, ma differiscono in alcune idee e segnatamente in ciò che gli Accademici « ipsum illud nihil posse comprehendi, quasi comprehendunt, et nihil posse decerni, quasi decernunt, Pyrronii ne id quidem ullo pacto verum videri dicunt, quod nihil esse verum videtur » (1).

La notizia va esaminata, perchè, se essa fosse vera, Arcesilao nel risolvere una questione, che in quel tempo era di sommo momento, abbandonato il consueto riserbo critico, avrebbe varcata la soglia del dommatismo e preteso di penetrare la natura vera delle cose.

Procediamo per via di confronto.

L'affermazione di Sesto si trova in contraddizione con altre ben note di Cicerone, il quale ci descrive Arcesilao come un filosofo, che si circondava dello scetticismo più rigoroso; che poneva l'ideale del sapiente nel non essere preso nell'affermare cosa alcuna; che non ammetteva come vero neppure il famoso detto di Socrate di sapere un' unica cosa, cioè di non sapere (2); che nell'astenersi dal giudicare mantenne una coerenza maggiore di Carneade (3). Il ritratto morale che ci offre lo scrittore latino concorda pienamente coi cenni biografici del Laerzio, il quale raccoglie da autore incerto la notizia che l'Accademico non scrisse libro alcuno, perchè in questo caso gli sarebbe stato assai malagevole astenersi dall'esprimere il suo

(1) A. Gell., *Noct. Att.* XI, 5, 8.
(2) Cic., *Ac.* I, § 45; II, § 74.
(3) Ibid. II, § 59.

avviso su questione qualsiasi (1); e non altrimenti ce ne parlano Numenio e Plutarco. D'altra parte abbiamo già visto che nei problemi logici e fisici Arcesilao non arrischia mai di affermare la propria opinione, e che, movendo dal presupposto psicologico che la sensazione non esprime la natura delle cose, ma semplicemente un' affezione dell'anima e del corpo del soggetto percipiente (2), ovunque viene ripetendo che la rappresentazione non è nè vera, nè falsa e che tutte le cose sono *acatalette*. Per ispiegare la tradizione di Sesto vi sono due modi, e due solamente. O dobbiamo ammettere che Arcesilao, quantunque filosofo assai acuto e padrone del proprio pensiero e signore della parola, cadesse in sì grave contraddizione e che a Cicerone, a Diogene Laerzio, a Numenio, a Plutarco sfuggì questo lato dommatico della sua filosofia; oppure respingere l'affermazione di Sesto Empirico, il quale nella graduatoria delle fonti per la conoscenza dei Nuovi Accademici fu reputato degno del primo posto (3).

Consideriamo attentamente il passo di Sesto in questione, che riportiamo: ἤτοι πλὴν εἰ μὴ λέγοι τις ὅτι ἡμεῖς μὲν κατὰ τὸ φαινόμενον ἡμῖν ταῦτα λέγομεν, καὶ οὐ διαβεβαιωτικῶς, ἐκεῖνος δὲ ὡς πρὸς τὴν φύσιν, ὥστε καὶ ἀγαθὸν μὲν εἶναι αὐτὴν λέγειν τὴν ἐποχήν,

(1) Diog. L., IV, 32.

(2) A tutte le testimonianze addotte nel primo volume si aggiunga quella di Aulio Gellio (*Noct. Att.*, XI, 5, 6): « Ex omnibus rebus proinde visa dicunt fieri, quas 'φαντασίας' appellant, non ut rerum ipsarum natura est, sed ut adfectio animi corporisue est eorum, ad quos ea visa perveniunt. Itaque omnes omnino res, quae sensus hominum movent, 'τῶν πρός τι', esse dicunt. Id verbum significat, nihil esse quicquam, quod ex sese constet nec quod habeat vim propriam et naturam, sed omnia prorsum ad aliquid referri taliaque videri, qualis sit eorum species, dum videntur, qualiaque apud sensus nostros, quo pervenerunt, creantur, non apud sese, unde profecta sunt » Il Gellio conosce gli scritti di Cicerone e di Favorino.

(3) Vedi vol. I, p. 67-74 e 91.

κακὸν δὲ τὴν συγκατάθεσιν (I, 233). Che non si debba dare un'interpretazione diversa alla espressione πρὸς τὴν φύσιν, è fuori di dubbio: l'antitesi con κατὰ τὸ φαινόμενον lo dichiara nel modo più esplicito; piuttosto è da ricercare da quale fonte Sesto derivò questa informazione e quale intendimento ebbe di mira.

Nel primo libro delle Ipotiposi Pirroniche ad un'ampia esposizione della natura delle parti, del criterio, delle voci, dei risultati della filosofia scettica segue una lunga indagine sulla differenza che passa tra la filosofia scettica e le altre affini di Eraclito, Democrito, Cirenaici, Protagora, Accademici e medici empirici, allo scopo di mettere in maggiore luce il carattere peculiare del Pirronismo. L'indagine va dal § 210 al 241 e risponde allo scopo didattico e polemico, che ha tutta l'opera, la quale fu scritta pei novizi, non solo per ammaestrarli intorno ai principii fondamentali della scuola pirronica, ma eziandio per metterli in guardia contro gl' inganni di altre, che passavano per scettiche e contendevano a quella il posto, ma in fatto professavano dottrine che, quale più, quale meno, sentivano di dommatico. Così ha dimostrato dottamente il Pappenheim (1). Sesto vuole purificare il Pirronismo di ogni elemento estraneo e tenere lontani dalla sua scuola quelli che, basandosi su certa rassomiglianza d'idee, aspiravano ad esserne considerati come seguaci e magari ad assumere la presidenza dell'associazione stessa. Così egli obbietta ai medici empirici che, se vogliono essere empirici in medicina, saranno dommatici in filosofia; se scettici in filosofia, metodici in medicina. Di Filone, capo della quarta Accademia, e di Antioco, della quinta, e loro seguaci, si sbriga con un cenno, giacchè l'avere il primo opinato che si può conoscere la realtà, il secondo introdotto

(1) Prof. Dr. Eugen Pappenheim, *Der angebliche Heraklitismus des Skeptikers Ainesidemus*. I Teil. Berlin, 1889, p. 6.

lo Stoicismo nell'Accademia sono segni così caratteristici, che nessuno li confonderà cogli scettici. La cosa è diversa per le Accademie più antiche e in ispecial modo per Arcesilao, le cui idee hanno tanta rassomiglianza con quelle dei Pirronei, che quasi sembra seguano lo stesso indirizzo.

A Sesto è d'uopo fare tutti gli sforzi per mostrare ai nuovi adepti che una differenza tra le due dottrine esiste e per impedire che abbiano a cadere in errore, confondendo l'una coll'altra. Il desiderio che si riscontra nei filosofi di ogni tempo e di ogni nazione di difendere l'originalità del proprio pensiero e l'autonomia spirituale della propria scuola, è un aspetto, una forma elevata dell'amore di sè e della gloria, uno dei tanti modi, coi quali si combatte la lotta per l'esistenza nel campo delle idee. Ogni uomo, che ami la meditazione, vi vegga attuata la sua natura, in essa e per essa viva, possiede o crede di possedere un pensiero proprio e malamente sopporta che altri abbia ad invadere la sua proprietà intellettuale. Quante polemiche lungamente agitate tra filosofi e scienziati hanno origine e traggono alimento da questa qualità dell' umana natura! Sesto, che è lo scrittore e il difensore della scuola pirronia, impiega tutti i mezzi per riuscire nel suo intento e adduce (§ 222) l'autorità di Menodoto di Nicodemia, celebre scettico, precettore di Erodoto di Tarso, maestro di Sesto stesso, e quella di Enesidemo, a giudizio del Saisset (1), la personificazione dello scetticismo greco, del quale i libri di Sesto sono l'arsenale completo.

Una tradizione, alla quale presso noi diedero autorità Cicerone (2), Diogene Laerzio (3), Plutarco (4), fa risalire l'origine della

(1) Emil Saisset, *Le Scepticisme. Aenésidème, Pascal, Kant.* 2ª ediz. Paris, 1865.

(2) Cic., *Ac.* I, 44.

(3) Diog. L., IX, 71.

(4) Plut., *adv. Col.* XXVI, 2.

scepsi ellenica ai tempi presocratici; anzi il Laerzio, che cita Teodosio, un avversario dei Pirronei, asserisce che della filosofia scettica non fu primo inventore Pirrone; ma è un abito del pensiero greco, che si manifesta già in Omero, nei sette savi, in Archiloco, in Euripide; diventa pensiero riflesso nella maggior parte dei filosofi presocratici e s' innalza a metodo di filosofare in Socrate e Platone; Arcesilao poi diede vita nuova a questa filosofia, la sistemò, la purificò di ogni elemento dommatico e se ne valse con successo per opporre resistenza e ostacoli alle innovazioni dommatiche degli Stoici e degli Epicurei. Sembra che agli Accademici premesse molto di dare autorità a questa tradizione per far rimontare la loro scepsi e attribuire il merito dei risultati da loro ottenuti agli antichi, per affermare la loro indipendenza dalla setta pirronia, la quale scompare dalla storia nel periodo più splendido della Nuova Accademia. A Sesto invece importa assai di persuadere i suoi lettori che lo scetticismo sincero fu inventato e insegnato da Pirrone; e che nessuno mai riuscì a portarlo a quel grado di purezza, al quale fu condotto nel seno della sua scuola. E il dibattito si agitava naturalmente intorno alle quistioni, che costituivano allora i cardini di ogni filosofia. Capitale era quella concernente il *fine*; ad essa Sesto dedica uno de' più bei capi della parte dottrinaria della sua opera (§ 25-30): fine dello scettico è conservare la mente e il cuore in istato di perfetta indifferenza nelle cose soggette ad opinione e ad affetto; giacchè, se egli prende ad esaminare le rappresentazioni per scernere le vere dalle false, a fine di non essere turbato, trova perfetta identità di ragioni per ambedue i contrari; nè potendo decidere, si astiene dal giudicare e consegue per avventura la tranquillità dell' animo. Chi invece opina che tale cosa è per natura un bene, tale altra un male, ha causa di turbarsi in ogni circostanza; non ha contentezza,

finchè non sia riuscito a fuggire il male e a raggiungere il bene; e raggiunto questo, cade in nuove inquietudini, perchè non può condursi secondo ragione e con moderazione ed è tormentato dal timore di perdere il bene acquistato. Chi invece sempre dubita non ha avversione per nulla, nulla brama con ardore, vive quieto e tranquillo. Agli scettici toccò la medesima ventura che ad Apelle: al pittore venne fatto di ritrarre al vero la schiuma del cavallo col lanciare a caso la spugna sulla tela, attorno alla quale lungamente e invano si era coll'arte affaticato; i filosofi, mentre speravano di conseguire l'*atarassia* col farsi, per via di confronto, un concetto giusto delle ineguaglianze esistenti tra i fenomeni sensibili e intelligibili e scoprire il vero, accorgendosi di non ottenere alcun risultamento positivo (1), stimarono dovere di perfetta veracità e cosa utile astenersi dal giudicare, e all'astensione subito tenne dietro, come l'ombra al corpo, la tranquillità d'animo e con essa la felicità. Per vie opposte gli scettici pervennero alla medesima meta dei dommatici.

Questa dottrina del fine costituiva il coronamento di tutto l'edificio dei Pirronei, il più bel frutto del loro giardino, la ricompensa di tutte le fatiche durate; le questioni gnoseologiche e logiche erano tutte subordinate ad essa, così richiedendo l'indole dei tempi, i quali volevano la teoria ancella della pratica e alla filosofia chiedevano il modo di vivere felicemente e tranquillamente, non la soluzione degli alti problemi speculativi, il cui valore non era più nè compreso, nè apprezzato.

Il greco aveva bisogno di rendersi superiore agli avvenimenti politici, che avevano rovesciata la grandezza nazionale,

(1) Del risultato negativo di questa indagine delle cose sensibili e intelligibili è parola anche in Diogene Laerzio, il quale cita la introduzione all'ipotiposi pirronica di Enesidemo.

e alle circostanze esterne, che da cittadino libero lo avevano mutato in ischiavo di nazioni straniere: tale superiorità egli poteva trovare solamente nel ritiro dalla vita pubblica, nel disprezzo di ciò che non era in suo potere e nel ripiegarsi dell'individuo su se stesso, cercando nel proprio pensiero e nella propria coscienza quella gioia del vivere, che alla vita pubblica inutilmente si poteva domandare; gli Epicurei e gli Stoici credono di occupare utilmente la vita nella conoscenza del mondo e delle leggi, da cui esso è governato; gli Scettici nel rinunciare nel modo più assoluto alla scienza, che è fattore potente d'inquietudine e travaglio, nel non avere interesse alcuno che le cose siano così, piuttosto che così.

È innegabile che *l'epoche* e *l'atarassia*, che ne seguiva, rispondevano mirabilmente ai bisogni del tempo e appagavano lo spirito stanco e improduttivo di molti Greci più dei dommi stoici ed epicurei. Si accese una gara tra le due scuole accademica e pirronica, ciascuna delle quali pretendeva avere il merito di quella dottrina, di averla divulgata e applicata alle condizioni nuove dell'Ellade. La storia dei rapporti esterni delle due scuole, le quali, contrariamente a quanto volle sostenere l'Haas (1), non si fusero mai insieme, e sovratutto l'avversione personale che Timone di Flio nutriva per Arcesilao, ch'egli fieramente aggredì e cogli scritti e colle parole (2), chiaramente indicano l'esistenza dell'antagonismo, che durò a lungo. Così comprendiamo le cause del formarsi di due tradizioni diverse: l'accademica fu seguita, come si disse, da Cicerone, Plutarco e Dio-

(1) L. Haas, *De philosophorum scepticorum successionibus eorumque usque ad Sextum Empiricum scriptis*. Virceburgi, 1875, p. 22 e ss. Vedi . l. I, p. 169-174 e p. 134 e s.

(2) Si confrontino i framm. XVIII e XIX dei Σίλλοι, ediz. Wachsmuth, e D. L., IX. 114.

gene Laerzio, la pirronica venne difesa da Sesto, a quanto pare, sull'autorità di celebri scettici, e accolta da Aulo Gellio, forse fidando in Favorino, di cui egli ricorda nello stesso passo i dieci libri intorno ai tropi pirronei.

Lo storico della filosofia ha il dovere di esaminare tutte le circostanze per discernere quale delle due tradizioni risponda meglio alla verità dei fatti. Se si chiede una risposta categorica, ἐπέχω; ma se il lettore si accontenta della verosimiglianza, ora che ci sono cognite le cause remote del formarsi delle due correnti storiche, è possibile trovarla.

La timidità e l'incertezza che si rivelano nell'inciso πλὴν εἰ μὴ λέγοι τις ὅτι, che Sesto fa precedere all'enunciazione del domma attribuito ad Arcesilao, dinotano ch' egli non aveva fede incondizionata in ciò che stava per dire; egli trovò questa tradizione, che si èra formata nella sua scuola probabilmente per opera di Enesidemo al tempo in cui questa, risorgendo a nuova vita, sentì il bisogno di affermare contro gli Accademici la singolarità del suo indirizzo, e credette suo dovere di riferirla, tanto più che giovava allo scopo che si era prefisso col suo manuale del Pirronismo. Se Sesto non avesse avuto dubbio alcuno, avrebbe insistito maggiormente su questo domma arcesileo, come insiste là dove riferisce le differenze che passano tra la scuola, di cui egli è lo scrittore e il difensore, e quella di Carneade.

Resta la testimonianza del grammatico A. Gellio; ma anche questa non ha grande peso, primieramente perchè, a quanto sembra, ha la stessa origine di quella di Sesto, e poi perchè parla di Accademici in generale e non di Arcesilao in particolare. Può darsi ch' egli abbia attribuito a costui una teorica, che si svolse nell'Accademia solamente durante il periodo di Carneade, che è lo scolarca più noto a lui e agli

scrittori latini, anche per causa della sua famosa ambasceria a Roma (1).

D'altra parte i tre scrittori che accolsero e riferirono la tradizione accademica, essendo tutti, chi più, chi meno, tinti di dommatismo, non avevano nessuna ragione di nascondere quest'aspetto della filosofia di Arcesilao e si deve supporre che essi lo ignoravano.

Se poi interroghiamo gli scrittori che sono egualmente avversari degli Accademici e dei Pirronisti, o che non parteggiano nè per gli uni, nè per gli altri, avremo altri e non trascurabili elementi per sciogliere la questione. È tra i primi Numenio; tra i secondi l'autore dell'*indice ercolanese dei filosofi accademici*, pubblicato nel tomo primo della seconda collezione napolitana dei volumi ercolanesi; del quale si occupò lo Spengel e appresso, con esito migliore, il Buecheler, cui andiamo debitori della migliore edizione (2).

Numenio racconta che Arcesilao accettò senza movere eccezione alcuna lo scetticismo di Pirrone; e perciò Mnasea, Filomelo e Timone scettici chiamarono lui scettico, come quegli che, al pari di loro e sul loro esempio, non ammetteva nè il vero, nè il falso, nè il probabile (3). Non restava mai fermo in un'opinione qualsiasi, anzi, dichiarava ciò essere indegno di uomo saggio; non aveva scienza di nessuna cosa, nè permetteva che altri ne avesse; e sopratutto andava su-

(1) A. Gellio nomina una volta sola Arcesilao, III, 5, 1; più volte Carneade, IV, 11, 9; XVII, 15; XVII, 21, 1 e 48.

(2) *Academicorum philosophorum index herculanensis* editus a Francisco Buechelero. Gryphiswaldiae MDCCCLIX.

(3) In Eusebio, *praep. ev.* XIV, 6, § 4 e 5 ediz. Thed. p. 33 e s. Μνασέας γοῦν καὶ Φιλόμηλος καὶ Τίμων οἱ σκεπτικοὶ σκεπτικὸν αὐτὸν προσονομάζουσιν, ὥσπερ καὶ αὐτοὶ ἦσαν, ἀναιροῦντα καὶ αὐτὸν τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ πιθανόν.

perbo di poter dimostrare ch'egli non sapeva che fosse il turpe, o il bello, o il buono (1). Egli, per le sue vedute pirroniche. era giudicato pirronista; ma lasciò che fosse chiamato accademico per deferenza al suo amatore.

Queste informazioni di Numenio non si possono conciliare col domma enunziato da Sesto intorno al fine e al bene. Certamente non bisogna dimenticare che Numenio era nemico dei Nuovi Accademici, e nemico appunto perchè si erano buttati allo scetticismo, defezionando da Platone; laonde ha interesse a far spiccare e lumeggiare la qualità, per la quale li viene biasimando. Ma è altresì da considerare che in mezzo a'suoi apprezzamenti personali, i quali pure debbono avere un certo colore di verità, è accennato un fatto concreto, non soggetto ad opinioni; e cioè: *i Pirronisti coetanei di Arcesilao* (2) *dichiarano essere lui scettico coerente e perfetto non meno di loro*; e quando Numenio enuncia dei fatti, non può essere facilmente messo in disparte (3). Il fatto accennato è pel caso nostro assai importante, perchè prova che real-

(1) Ibid. p. 32 e s.: καὶ ἡβρύνετο θαυμαστῶς, ὅτι μήτε τί αἰσχρὸν ἢ καλόν, μήτε οὖν ἀγαθὸν ἢ κακόν ἐστι τί ᾔδει.

(2) Di Mnasea e Filomelo non si trova presso gli antichi altra menzione, e perciò lo Zeller (v. p. 7) dubita se essi abbiano appartenuto alla Σκεπτικὴ ἀγωγή, quando ne era presidente Pirrone oppure Enesidemo. A me pare che la menzione di Numenio, il quale fa precedere i loro nomi a quello di Timone; la considerazione che il loro giudizio sui limiti della scepsi di Arcesilao non può trarre autorità dai due nomi, ma dal tempo in cui vissero; la forma con cui il giudizio viene espresso, indicano che si tratta di filosofi, siano giudici, siano giudicati, vissuti nello stesso tempo. Del resto la citazione anche del solo Timone basta a dare fondamento alle mie conclusioni.

(3) V. vol. I, p. 84-89. Lo Zeller (V. p. 7, 3ª ediz.) attribuisce questa notizia ad Aristocle: evidentemente avvi qui un *lapsus calami*, perchè altrove (IV, p. 495, 6) egli stesso, come il Mullach e il Thedinga, adduce quale fonte Numenio.

mente la tradizione pirronica del dommatismo parziale raccolta da Sesto si formò tardi nella scuola e, lo ripeto, verosimilmente nel tempo in cui la scuola, per opera di Enesidemo, riprese il suo posto ufficiale nella vita pubblica e sentì il bisogno di affermare la propria originalità filosofica.

L'*indice ercolanese*, che riferisce la successione degli scolarchi accademici e brevemente le circostanze esteriori della loro vita con qualche scarsa indicazione delle loro idee, fu composto in Atene da tale, che era più letterato che filosofo, o non seguiva con ardore nessuna scuola, o in questo suo lavoro riuscì a nasconderla; esso, andando oltre lo scolarcato di Clitomaco, a cui s'è fermato Diogene Laerzio, o meglio la sua fonte, viene giù fino allo scolarca Aristo di Ascalona, che fu maestro di M. Bruto nel 65 circa, e potrebbe apportare molto maggiore luce alla storia della filosofia, se non ci fosse pervenuto mutilo e con non poche pagine lacerate a metà (1). Le notizie, del resto, che vi si possono leggere, sono pregevoli per lo storico, assicurato dall'animo imparziale e obbiettivo con cui lo scritto pare dettato e dalla concordanza di molti punti con altri antichi, come Diogene Laerzio, Cicerone, Plutarco, Ateneo, Eliano. Ora l'autore dell' indice ci descrive Arcesilao come uno che non abbandonò in nulla e per nulla lo scetticismo, che non formulò domma, nè placito; ma si limitò a sottoporre ad analisi critica quelli degli altri (2).

L'esame fin qui fatto delle testimonianze antiche, alle quali non aggiungo quella di Galeno, che pure mette insieme, in uno scritto contro Favorino, Accademici e Pirronisti (3), autorizza

(1) Buecheler, prefaz.

(2) XVIII, ab imo 2, 1: δόγμα δ'οὔφασιν οὐδ'αἵρεσιν τιθέναι; XIX ab imo 3-1: εἴκειν τε καὶ ἡττᾶσθαι κατὰ τὴν ἀνάκρισιν; οὐδὲ ἓν, μόνον δὲ τὰς ἄλλας διαπλῶν αἱρέσεις.

(3) Περὶ τῆς ἀρίστης διδασκαλίας, c. 3.

a concludere che secondo ogni probabilità il domma che l'*epoche sia in realtá il fine*, non fu nè esposto, nè difeso da Arcesilao, ma gli venne attribuito dai rivali scettici solamente al tempo di Enesidemo. Lo storico non può avere in ciò sufficiente motivo per non prestar fede agli scrittori più antichi, che rappresentano la tradizione accademica, e a quelli che non partecipano del sentimento di rivalità tra le due scepsi elleniche.

§ 6. — Intorno alla dottrina pratica di Arcesilao si trova nel libro di Sesto contro i logici un'altra informazione, la quale non tanto facilmente si potrebbe conciliare con quella che or ora abbiamo dichiarata senza fondamento storico serio, mentre, considerata a sè e rettamente interpretata, può gettare nuova luce su tutta la prima fase dell'etica accademica: secondo questa informazione, Arcesilao avrebbe stabilito come fine della vita la felicità (εὐδαιμονία) e criterio per raggiungerla un concetto suo proprio (τὸ εὔλογον). Bisogna accuratamente esaminare anche questa tradizione.

Gli Epicurei e gli Stoici nel filosofare movevano dalla logica, la quale veniva considerata propedeutica necessaria all'etica, come quella che insegna le regole del vero e del falso e rende atta la mente a custodire e ritenere gli ammaestramenti (1). Gli Stoici sopratutto davano una grande importanza alla coltura e al perfezionamento dell'intelligenza come strumento di moralità. Arcesilao oppone che, mancando all'uomo il mezzo di giudicare delle cose sensibili e intelligibili, di discernere quelle vere da quelle false, le evidenti dalle oscure, non essendovi in una parola alcun criterio di verità, lo studio della logica diventa una preparazione inutile all'etica. Ciò nulla meno, non si può naturalmente procedere a casaccio e alla ventura nella vita;

(1) Sesto E., *adv. Math.* VII, 22.

ma fa d'uopo avere un criterio, che informi e diriga le azioni, senza di che nessuno potrà nutrire fiducia di conseguire la felicità, che è il fine della vita; laonde, diceva Arcesilao, colui che sempre si astiene dal giudicare, conformerà tutte le sue azioni positive e negative τῷ εὐλόγῳ; conducendosi secondo questa norma, avrà buona fortuna, giacchè la felicità si consegue mediante la prudenza (φρόνησις) e la prudenza versa intorno alle cose rettamente operate (κατόρθωμα); ed è rettamente operata quella cosa che nel compimento ha la sua giustificazione. Adunque chi si conforma nella vita τῷ εὐλόγῳ, sarà uomo retto e felice (1).

Si tratta di vedere quale significato e valore debbasi dare all' εὔλογον di Arcesilao. Dal Fabricius in poi esso fu identificato col πιθανὸν di Carneade, interpretandolo come *verosimiglianza* o *probabilità* (2). Si tolse pel primo dalla schiera comune l'Hirzel, esponendo un' idea nuova, che merita di essere fatta qui conoscere, tanto più che gli storici della filosofia con-

(1) Ibid. VII, 158: ἀλλ' ἐπεὶ μετὰ τοῦτο ἔδει καὶ περὶ τῆς τοῦ βίου διεξαγωγῆς ζητεῖν, ἥτις οὐ χωρὶς κριτηρίου πέφυκεν ἀποδίδοσθαι, ἀφ' οὗ καὶ ἡ εὐδαιμονία, τουτέστι τὸ τοῦ βίου τέλος, ἠρτημένην ἔχει τὴν πίστιν, φησὶν ὁ 'Αρκεσίλαος, ὅτι ὁ (ὁ lesse molto giustamente G. Hervet invece di οὐ) περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ, κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον κατορθώσει. τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασι· τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι, ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν. ὁ προσέχων οὖν τῷ εὐλόγῳ κατορθώσει καὶ εὐδαιμονήσει. ταῦτα καὶ ὁ 'Αρκεσίλαος.

(2) Nella versione latina delle opere di Sesto che accompagna l'edizione di Fabricio l' εὔλογον è interpretato *probabile*, che passò nel tedesco *wahrscheinlich*, in quella stessa guisa che Agostino, citato dall' Hirzel, parlando degli Accademici usa indifferentemente ora *probabile*, ora *verosimile* (*contra Ac.*, II, 5, 12; 7, 16).

tinuano a insegnare che il probabilismo accademico fu iniziato da Arcesilao, svolto e ridotto a teoria da Carneade (1).

§ 7. — L' εὔλογον di Arcesilao è sostanzialmente diverso dal πιθανὸν di Carneade. Questo concetto si predica per tutto ciò che si presenta come credibile, qualunque possa essere la cagione del nostro credere; così l'arte oratoria può bastare a farci stimare credibile una cosa indipendentemente dalla sua moralità o immoralità; l'*eulogon* invece si applica solamente alle azioni e solamente a quelle che sono conformi alla ragione e dalle quali noi con verosimiglianza possiamo ripromettercí un aumento di felicità; nulla ci dichiara intorno alla realtà loro; ma è il criterio che serve a consigliarci un'azione futura o a legittimare quella passata. Collo stabilire questo criterio Arcesilao voleva che ogni singola azione dovesse comparire innanzi al tribunale della ragione per essere esaminata e giudicata; laddove i Pirronisti richiedevano una sottomissione incondizionata e cieca alle leggi e alle consuetudini, che non potevano ogni volta essere discusse senza danno della tranquillità dell'anima. Nella grande importanza assegnata alla ragione come guida della vita, si manifesta la parentela di Arcesilao con Socrate; la ragione ci deve da pertutto guidare; nelle indagini di natura teoretica essa ci conduce all'astensione di ogni giudizio, all'*epoche*, che perciò è il fine ultimo; nella vita, per mezzo di una condotta ad essa conforme, alla felicità.

L' Hirzel spiega in modo particolareggiato, perchè l'*eulogon* sia diverso dal *pithanon*. Anzitutto è significante il fatto che i retori assegnino come fine all'oratore questo, non mai quello.

(1) Cito il più autorevole, lo Zeller, IV, p. 496, e i più recenti trattatisti, il Windelband, *Gesch. d. Phil.* 1890. p. 162 e il Baumann, *Gesch. d. Phil. nach Ideengehalt u. Beweisen.* Gotha 1890, p. 125.

Poi dalle definizioni che gli Stoici davano dei due vocaboli (D. L. VII, 75 e 76) si ricava che il *pithanon* è qualche cosa che spinge all'assenso, facendo su noi l' impressione della verità; l'*eulogon* invece è ciò per la cui verità àvvi un numero preponderante di ragioni, ma che però non rinchiude in sè il riconoscimento della verità, l'assenso; anzi esso non c'insegna nulla intorno alla natura reale delle cose esistenti fuori di noi. Una norma siffatta potè ammettere anche lo scettico Arcesilao, senza cadere in contraddizioni. Noi moderni esprimiamo ambedue i concetti con una medesima parola, *verosimile* (*wahrscheinlich*); ma Sesto non indica mai il criterio di Carneade col termine *eulogon;* nè quello di Arcesilao con *pithanon*, poichè il primo è qualche cosa di credibile solamente per giudizio della ragione; il secondo ha origine e fondamento nell'attività rappresentativa dei sensi. La notizia di Sesto che Arcesilao erigesse a principio dell'operare l'*eulogon*, e quella di Numenio (1) che negasse il *pithanon* non si contraddicono menomamente.

§ 8. — A due, dunque, si possono ridurre i risultati, ai quali giunge l'Hirzel in questa sua dottissima e acuta indagine: 1° l' *eulogon* di Arcesilao è sostanzialmente diverso dal *pithanon* di Carneade; 2° la ragione per Arcesilao è giudice di ogni singolo atto della vita ed è il criterio pratico.

Il primo risultato è un acquisto definitivo per la storia dell'Accademia; la notizia di Numenio che Arcesilao abbia negato e il vero e il falso e il *pithanon* non si può considerare senza fondamento, come fecero fin qui i più autorevoli storici (2), tratti in errore dall'interpretazione in uso del concetto dell'*eu-*

(1) Ediz. Thedinga, p. 34.
(2) Zeller, IV, p. 496, dritte Aufl.

logon. Ormai resta assodato che quell'armonia di idee, quella eguaglianza di pensiero, quella unità fissa di tradizione che si riscontrano nella logica e nella fisica, non si ripetono con uguale chiarezza nella dottrina pratica dei Nuovi Accademici. Qui con Carneade ha origine un nuovo ordine di idee, le quali costituiscono la teoria della verosimiglianza, che presto dovremo esporre.

Passando al secondo punto, parmi che l'Hirzel non abbia determinato con sufficiente chiarezza e precisione la natura del criterio scelto da Arcesilao. Egli, sotto un certo rispetto, lo fa derivare dalla ragione, a cui Socrate sottoponeva ogni sua azione; sotto un altro, lo rassomiglia al *logos* dei Pirronisti, che insegna all'uomo a vivere secondo gli usi, le leggi, gl'istituti patrii e gli affetti famigliari, colla differenza però che in costoro l'influenza della ragione su ogni singolo atto ha luogo mediatamente, per Arcesilao immediatamente; anzi per questi la ragione, che deve giudicare caso per caso, doveva avere un valore molto maggiore che per i Pirronisti, i quali la consultarono una volta sola e poi vi rinunciarono per sempre (1).

Ora a me pare che, se si vogliono coordinare tutte le informazioni che ci lasciarono gli antichi, compreso Plutarco, il quale in questa particolare questione fu dimenticato dal dotto professore di Jena, è d'uopo dare al criterio pratico di Arcesilao un'interpretazione in parte diversa dalla sua. L'*eulogon* di Arcesilao non è la ragione di Socrate, che ha piena fiducia nelle sue forze, ove siano dirette ad indagare niente altro che

ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ'ἀγαθόν τε τέτυκται (2);

di Socrate, che coll'indurre e il definire mira a fondare la

(1) Hirzel. III, p. 157.

(2) Noto verso di Omero *Od.* IV, 391, riferito da Sesto E. *M.* VII, 21; D. L. II, 21; A. Gellio, *Noct. Att.* XIV, 6, 5.

morale sulla scienza, attribuisce ai concetti scoperti mediante il metodo dialettico un alto valore scientifico e riduce tutte le virtù ad una sola, al sapere; non è la ragione dei Pirronisti, che si vantano di avere scoperto l' atarassia, imponendo all'uomo una illimitata ubbidienza al potere pubblico, e trasformando in pecora il cittadino, il quale di null'altro deve preoccuparsi fuorchè della propria tranquillità, rinunciare ad ogni iniziativa individuale, uccidere la propria intelligenza, ridursi a vegetare.

L'*eulogon* di Arcesilao è lontano da ogni dommatismo e da ogni eccesso; non è un giudice, che intervenga in ogni momento della vita, che vagli le diverse circostanze, deliberi in un senso piuttosto che nell'altro; poichè un giudice che non abbia norme prestabilite, in base alle quali possa pronunciare le sue sentenze, è un assurdo. Esso subbiettivamente è la prudenza, il sentimento della convenienza, l'assennatezza, la rettitudine, l'onestà; insomma quel buon senso di moralità non disgiunta da accortezza che è effetto di qualità native e di adattamento sociale; è idea e sentimento nello stesso tempo e addita in fin dei conti la miglior linea di condotta che possa scegliere colui che non accetta alcun domma, che non ha fiducia nell'attività intellettiva umana: obbiettivamente è il giusto, quale si rivela naturalmente e spontaneamente alla coscienza dell'uomo sano (1). Esso è l'arte del vivere bene e dell'operare onestamente, una prudenza che sa conciliare felicità e dovere, interesse privato e pubblico; chi segue l' *eulogon* sarà uomo giusto (κατορθώσει) e felice (εὐδαιμονήσει). È questa una filosofia pratica basata sulla spontaneità morale dell'individuo; può rispondere alle esigenze della vita pubblica e privata e

(1) Negli scritti aristotelici εὔλογον viene usato come sinonimo di εἰκός, che significa ciò che è somigliante al vero, al giusto, che è equo, conveniente, naturale, V. Bonitz, *Index arist.*

non abbisogna di un sapere scientifico, di una logica speciale, nè stoica, nè epicurea, nè peripatetica; e neppure raccomanda l'abdicazione pirronica all'uso libero e intelligente delle proprie facoltà col seguire ciecamente le prescrizioni dello stato. Essa è in piena rispondenza con tutte le altre cognizioni, che noi possediamo intorno al nostro filosofo. Non dimentichiamo che il suo pensiero si svolge in opposizione e parallelamente a quello dei dommatici. Per togliere l'uomo dall'inerzia occorrono, secondo gli Stoici, la percezione catalettica, l'atto giudicativo dell'assenso; secondo gli Epicurei, l'infallibilità del senso; secondo Arcesilao invece, la rappresentazione che si forma naturalmente e necessariamente e l'appetito che ne nasce bastano a spingerlo ad operare per raggiungere ciò che è giovevole alla sua conservazione, purchè non abbandoni la via della ragionevolezza. La stessa posizione di fronte agli avversari mantiene Arcesilao in una sfera d'azione più elevata e complessa. Il sapiente di Epicuro deve avere la prudenza (φρόνησις), la quale valuta i diversi gradi di piacere e di dolore, che nelle singole circostanze sono da aspettare, e decide in base a canoni prestabiliti se e quando bisogna cedere ai desideri: il sapiente di Zenone possiede nella sovradetta virtù la radice comune di tutte le altre; per essa potrà liberarsi degli affetti, raggiungere l'apatia e assoggettarsi alla legge generale della natura; una tale virtù risiede tutta nella ragione, è essenzialmente un sapere ed esclude ogni qualità acquisita col semplice esercizio della vita; la forza d'animo non diretta dal sapere non può costituire virtù; non si può pensare virtù senza scienza, nè scienza senza virtù. Abbiamo qui due ideali di sapiente, che rappresentano i due estremi opposti; l'uno, per poco che venga esagerato e malamente tradotto in pratica, abbasserà l'uomo alla condizione del bruto; l'altro pretenderebbe di innalzarlo verso Dio, scor-

gendo in lui qualità impossibili e inconciliabili coll'umana natura quale l'esperienza quotidiana nostra e altrui e la storia ce la fanno conoscere. Infatti Arcesilao, domandato perchè parecchi dalle altre scuole passassero a quella epicurea e nessuno da questa alle altre, rispose: Più d'uno da uomo diventa eunuco, ma nessuno da eunuco diventa uomo. Altri chiamarono gli Epicurei un gregge di porci. Gli Stoici stessi poi ammettevano che il sapiente loro era una apparizione rarissima, e come esempi sapevano citare solamente i nomi di Socrate, Diogene, Antistene (1). La volontà dell'uomo virtuoso appare nel loro ideale così interamente sciolta da ogni legame sensibile, così assolutamente libera dai vincoli della vita naturale, l'individuo diventa in grado così eminente l'organo della legge universale, che bisogna chiedere con qual diritto un essere cotale verrebbe chiamato ancora un individuo; se e come potrebbe essere pensato come uomo che vive tra uomini (2).

Queste esagerazioni dommatiche, se da una parte spiegano l'importanza che seppero acquistare gli Accademici col combatterle in un tempo, nel quale la scuola pirronica stava silenziosa, dall'altro ci offrono modo di ricostruire il pensiero neo-accademico. Arcesilao dovette mantenersi egualmente lontano dall'uno e dall'altro estremo; sotto il rispetto teoretico il sapiente immaginato da lui si propone come fine l'*epoche* concepita non dommaticamente; sotto il rispetto pratico cerca di stabilire un criterio di vivere, che riunisca in sè armonicamente e il piacere epicureo e la virtù stoica, essendo l'uno e l'altra in eguale misura l'espressione della natura umana; e così facendo si mantiene fedele alla tradizione socratico-platonica della sua scuola. In realtà nell'argomentazione so-

(1) D. L., VII, 43 e 91.

(2) Zeller, IV, p. 135 e ss. e specialmente p. 256.

ritica, nella quale è formulato il suo pensiero, non si parla di piacere, ma di felicità; non di dovere astratto, ma di azioni, che siano rette e portino fortuna; non di scienza dommatica che determini a priori le regole del vivere, ma di quel senso di convenienza, che guidi e illumini spontaneamente in tutte le necessità: ufficio precipuo della filosofia, diceva Arcesilao, è conoscere il tempo propizio ad ogni cosa (1). Questo criterio può essere ammesso anche da uno scettico, senza cadere in contraddizioni e spiega, anzi è pienamente confermato da una notizia che abbiamo intorno al concetto che il nostro filosofo ebbe del dovere, notizia dalla quale non parmi siasi finora pensato a trarre profitto per intendere più chiaramente il passo di Sesto in questione. È esplicitamente detto che Arcesilao non ammise nel suo insegnamento il dovere, ma coi fatti mostrò di credervi e di darvi molta importanza (2). Se il giudizio di Cleante, da Diogene addotto, è vero, e di dubitarne noi non abbiamo alcuna ragione seria (3), il termine κατόρθωμα, su cui Arcesilao fonda il suo criterio pratico dell'*eulogon*, non è da intendersi, come vorrebbero l'Hirzel e il Brochard (4), nel senso stretto che gli attribuivano gli Stoici, di un'azione moralmente perfetta e compiuta, sotto l'impero della ragione astratta; ma in un senso più generale di un'azione onesta e giovevole alla felicità dell'operante, suggerita spontaneamente dal criterio di moralità. E per la medesima ragione rimane respinta la congettura

(1) D. L., IV, 42.

(2) Ibid. VII, 171: εἰπόντος δέ τινος 'Αρκεσίλαον μὴ ποιεῖν τὰ δέοντα, παῦσαι, ἔφη (Cleante), καὶ μὴ ψέγε. εἰ γὰρ καὶ λόγῳ τὸ καθῆκον ἀναιρεῖ, τοῖς γοῦν ἔργοις αὐτὸ τιθεῖ.

(3) Cf. Cic., *Quaest. Ac.* IV, 18: Quisquis ista tam aperte perspicueque et perversa et falsa secutus esset, nisi tanta in Arcesila et copia rerum et dicendi vis fuisset.

(4) Hirzel, III, p. 155. Brochard, p. 110.

dello stesso Brochard che « almeno in morale gli Stoici avevano strappato al loro terribile avversario importanti concessioni » (p. 112), congettura del resto che non si poteva conciliare colle notizie che ci lasciò Cicerone intorno alla lotta continua e viva da Arcesilao sostenuta contro gli avversari e alla sua grande cautela di non lasciarsi trarre ad affermazioni o negazioni di nessun genere.

Quanto noi sappiamo intorno ai discepoli e successori di Arcesilao, vissuti prima di Carneade, ci fa credere che l'insegnamento accademico non abbia avuto per opera loro nessuna modificazione importante. Pare che preferissero i problemi fisici, perchè si ricordano scritti di Lacide col titolo φιλόσοφα e περὶ φύσεως (1), e di Aristippo di Cirene περὶ φυσιολόγων (2), e che Carneade fosse il primo in quella scuola a rivolgere in modo speciale la meditazione ai problemi etici. L'esposizione della dottrina pratica di costui procederà spedita e senza troppo lunghe digressioni intorno alle fonti, perchè le notizie che abbiamo sono abbondanti e buone; si tratta solo di interpretarle, ordinarle e completarle; qui la linea più breve sarà la retta; per Arcesilao fu l'obliqua. Di questo sappiamo che fu una figura eminente di filosofo, che visse assai stimato da avversari e da amici; ma le notizie intorno al contenuto del suo pensiero sono così scarse, oscure e inferiori alla celebrità dell'uomo che per ricostruirlo storicamente sono necessarie molte cautele critiche. Ciò nonostante noi moderni non abbiamo, nè potremo mai avere di questo acuto pensatore una cognizione storica adeguata all' importanza che pare avere egli avuto e all'influenza che esercitò sulle sorti della filosofia nel periodo postaristotelico.

(1) Suida, Lex. Λακύδης.
(2) D. L., VII, 21.

Art. II. — *Carneade.*

Sez. I. — **La teoria della verosimiglianza.**

§ 1. — Alla morte di Arcesilao (241) era presidente dell'associazione stoica Cleante di Asso, noto non come pensatore originale e innovatore, ma come osservatore diligente dei fenomeni naturali, dai quali egli s'ingegnava di trarre leggi psicologiche (1). Nello studiare la natura e nell'insegnare o svolgere le idee apprese dal suo maestro egli passava il tempo, non curandosi molto della polemica suscitata da Arcesilao, sia che per indole fosse alieno dalla lotta, essendo fornito d'ingegno ottuso e tardo e d'animo timido (2), sia che avesse poca fiducia nei risultati pratici di tali diatribe. Sembra che ciò abbia nociuto alla associazione, giacchè Crisippo di Soli, appena ne ebbe nelle mani la direzione e forse anche prima, mutando condotta, prese a contendere cogli Accademici e segnatamente con Arcesilao, nell'insegnamento e negli scritti e anche con un lavoro speciale di pura polemica, che aveva lo scopo di mostrare la falsità del metodo di filosofare adottato da Arcesilao (3). Spirito dialettico e sottile, ardito nell'assalire, abilissimo nel disputare, fornito di vasta erudizione, seppe procacciare alla scuola da lui diretta tanta prosperità e

(1) Dr. Ludwig Stein, *Die Psychologie der Stoa*, Bd. I. Berlin, 1886, pag. 162.

(2) Diog. L., VII, 171.

(3) Ibid. 189-202.

rinomanza, che fu chiamato il secondo fondatore del Portico. La sua azione fu feconda di così grandi risultati, che ancora al tempo di Plutarco reputavano molti Stoici un fatto non casuale, ma voluto dalla provvidenza divina che Crisippo fosse nato dopo Arcesilao e prima di Carneade (1), nella persuasione che colla sua abilità e attività avesse distrutti gli effetti della scepsi di quello e confutate in precedenza le obbiezioni di questo alla loro dottrina. Costoro infatti erano d'avviso che Antioco di Ascalona avesse espulso lo scetticismo dall'Accademia per introdurvi un dommatismo platonico-stoico, che da allora in poi vi fu sempre coltivato, perchè era stato vinto dalle argomentazioni di Crisippo, i cui principii egli approvava e seguiva pedestremente più volontieri di quelli di Platone, Senocrate, Aristotele (2). Ora l'eliminazione della scepsi dall'Accademia era stata per gli Stoici, dommatici nel senso più rigoroso della parola, una splendida vittoria, cui Crisippo aveva saputo conseguire con mezzi indiretti, modificando i dommi appresi dal maestro, e diretti, sottoponendo la scepsi di Arcesilao a un'acuta critica, la quale non può essere ignorata da chi desidera rendersi piena ragione dello sviluppo della filosofia accademica dallo scolarcato di Carneade in poi.

Le osservazioni di Crisippo si fondavano in modo speciale sopra il postulato pratico che l'uomo, il quale non sia persuaso di conoscere la verità e non voglia ammettere nessun principio fisso, è incapace di operare. Egli nega che siano moventi bastevoli la rappresentazione, che si forma naturalmente per l'impressione degli oggetti esterni e l'appetito, che le tien dietro e spinge a muoversi per impossessarsi dell'oggetto che reca piacere e per fuggire quello che apporta dolore. Quest'operare spontaneo descritto da Arcesilao non è la ma-

(1) Plut., *de comm. notit. adv. Stoicos*, I, 3-4.
(2) Cic., *Ac.* II, § 142.

nifestazione di tutta la natura dell'uomo; è necessario che in questo vi siano la percezione del vero e la persuasione intima, riflessa, razionale di possederlo.

Crisippo, imitato più tardi da Antipatro, nelle sue dispute contro gli Accademici impiegò tutte le sue forze per dimostrare che nulla può essere intrapreso o condotto a termine senza l'assenso (ἀσυγκαταθέτως), e che dicono finzioni e difendono vane ipotesi coloro, i quali stimano che noi, appena avuta conveniente percezione, senza che vi sia consapevolezza della cosa, vi prestiamo assenso (1). In altre parole, l'obbiezione crisippea è che l'operare umano, perchè sia veramente tale, richiede la coscienza di secondo grado, come la chiamano alcuni, e l'intervento della volontà; a queste condizioni si deve aggiungere la scienza. Se per mezzo della filosofia naturale non s'impara a conoscere il mondo e le leggi, dalle quali esso è governato, invano si cercherà di spiegare e determinare che cosa siano i beni e i mali, la virtù e la felicità; le differenze di questi si debbono dedurre dallo studio e dalla considerazione della natura comune; perciò è indispensabile che la fisica e la logica precedano la morale (2). Il metodo seguito da Arcesilao nella sua scuola di esporre in ogni quistione le ragioni pro e contro giova allo scopo di chi vuole dimostrare che tutte le verità proclamate dai filosofi sono incerte e discutibili nella stessa misura; ma è da usare con quella cautela con cui il giudice se ne serve per iscoprire il vero. Coloro che vogliono creare una scienza, che offra norme sicure per la vita, devono porre principii fissi e certi e quelli insegnare ai giovani dal primo all'ultimo; eglino avranno occasione di fare menzione anche delle opinioni contrarie e di esporre

(1) Plut., *de Stoic. rep.* XLVII, 12.
(2) Ibid., IX.

le ragioni, sulle quali esse si fondano; ma queste dispute debbono essere condotte in modo che risulti manifesto che gli avversari non meritano fede. Imperocchè il filosofo deve sempre avere di mira di fondare la scienza, essendo cosa indegna di lui il contendere co' suoi avversari e l'offenderli, quasi che, a mo' di causidico, si proponesse di conseguire non la verità, ma la vittoria (1).

§ 2. — Queste osservazioni di Crisippo contro Arcesilao, alle quali naturalmente egli avrà dato e negli scritti e nelle lezioni uno sviluppo molto maggiore di quello che noi conosciamo, furono ben accolte da' suoi seguaci e costituirono un complesso di idee, che si tramandavano da scolarca a scolarca; e, se dobbiamo arguirlo dall'oscurità degli Accademici che insegnarono nel secolo che corre tra Arcesilao e Carneade, ridussero quasi al silenzio gli avversari e li costrinsero a condurre una vita modesta nel recinto della loro scuola. Carneade, sommo oratore e dialettico valoroso, riprendendo la lotta per dare all'Accademia l'antico splendore, cercò di dimostrare, attenendosi ai principii fondamentali della scepsi de' suoi antecessori, che la scienza degli Stoici era meramente illusoria anche in quella parte che riguardava direttamente la vita pratica. Crisippo, dice negli, da una parte non concede ad Arcesilao che l'uomo senza assentire possa essere spinto ad operare; dall'altra insegna che la divinità ed eziandio il sapiente sogliono infondere agli uomini delle false rappresentazioni, non per ottenere da essi l'approvazione e l'assenso, ma unicamente per dare loro impulso ad agire e spingerli verso ciò che appare; ma gli uomini, essendo leggeri e deboli, vi assentono. Ora non è difficile scorgere la confusione e la con-

(1) Plut., *de Stoic. rep.* X.

traddizione, che si nascondono in queste teorie di Crisippo. Egli stesso viene ad ammettere che Dio e il sapiente stimano inutile l'assenso per operare; poichè, se essi credessero che la rappresentazione senza l'assenso non bastasse a tale fine e non di meno inspirassero false idee, dandovi l'apparenza del vero, a loro risalirebbe la colpa degli errori, nei quali noi incappiamo, prestando fede a cose incomprensibili (1).

L'avere trovati i segni di questa polemica stoico-accademica serve a dimostrarci che Carneade ebbe sopratutto cura di difendere le vedute del fondatore della nuova Accademia dalle osservazioni di Crisippo anche nelle questioni filosofiche, che avevano stretta attinenza colla vita. Anch'egli respinse il razionalismo dommatico degli Stoici, tenendo fermo il principio che per operare è sufficiente la rappresentazione dei fenomeni, perchè da sè basta a metterci cogli oggetti in quel rapporto che è necessario per essere eccitati a impadronirci delle cose, che sono convenienti alla nostra natura. A noi non reca nessun danno l'ignoranza delle cose in sè, poichè esse ci tornano

(1) Plut., *de stoic. rep.* XLVII, 12-14. Lo Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa.* Berlin 1892, p. 181-184, ha mostrato che gli ultimi due capi dello scritto di Plutarco sovra citato hanno una connessione tutta esteriore coi precedenti; qui la critica della dottrina crisippea è più profonda e sottile. Confrontando il contenuto col trattato di Cicerone intorno al fato, si viene a scoprire che in ambedue gli scritti sono rilevate le medesime contraddizioni nel medesimo modo ed ordine. Non avvi perciò, dice lo Schmekel, nessun dubbio che Plutarco qui non espone contraddizioni da lui stesso intuite; ma segue lo stesso autore dello scrittore latino, il quale, come è provato, ha attinto per questo lavoro a fonte carneadea. È poi noto che Carneade era studiosissimo dei libri di Crisippo; e questo è pure un argomento non trascurabile, perchè questo lavoro di mettere a confronto moltissimi passi degli scritti crisippei per farne risultare le contraddizioni, forse da nessun altro avversario della Stoa poteva essere fatto con tanta erudizione e abilità.

utili solamente secondo quei rapporti fenomenici, coi quali naturalmente vengono percepite per mezzo dei nostri sensi. Il che ricorda ciò che scrisse Locke intorno alle idee del bene e del male naturale. Le cose, dice il filosofo inglese, non sono buone o cattive che per rispetto al piacere e al dolore. Chiamasi bene tutto ciò che serve a produrre o aumentare il nostro piacere, od a diminuire il dolore; e male ciò che ha la proprietà di produrre o aumentare in noi qualche dolore o a diminuire un piacere qualsiasi (1). Di qui viene che l'uomo non deve andare in cerca di una conoscenza delle cose in sè (πρὸς τὴν φύσιν), la quale non si può acquistare, e se pure si potesse, non recherebbe alcun vantaggio pratico; anzi deve guardarsi bene da tale scienza lusinghiera mediante l'*epoche*, cui Carneade era solito paragonare alla posizione di difesa del pugillatore o al rattenere dell'auriga (2). E il solo non cedere alle sensazioni e alle opinioni, l'astenere il proprio giudizio, mentre in noi esiste l'inclinazione ad affermare o negare, è già la più grande azione; laonde Clitomaco scriveva che Carneade aveva superata una fatica erculea coll'espellere dall'animo nostro, quasi belva feroce e immane, la tendenza temeraria a pronunciare giudizi (3). L'ἀπροσπτωσία, che è, secondo la definizione stoica, la scienza della convenienza di assentire o no (4), è per gli Accademici la prima proprietà dell'uomo, ma consiste nel non assentire mai, essendo questo l'unico mezzo sicuro per guardarsi dall'errore. Essa quindi coin-

(1) Locke, *Saggi*, lib. II, c. X.

(2) Cic., *ad Att.* XIII, 21, 3. Cicerone spiega minutamente come e perchè l'*epoche* si debba confrontare coll'atto del *sustinere* e non con quello dell'*inhibere remos*.

(3) Ibid., *Ac.* II, § 108, dove Clitomaco è citato espressamente.

(4) D. L., VII, 46.

cide coll' *epoche* o coll'ἄγνοια, la quale dal platonico Massimo Tirio (del 2° sec. d. C.) è detta fine secondo Carneade (1).

Dalle cose fin qui dette si può concludere che Carneade non fu meno severo di Arcesilao nel combattere l'assenso degli Stoici e nel dimostrarne l'inutilità per la vita pratica. Vi ha però tra lui e il suo antecessore una differenza di metodo. Arcesilao, accettati alcuni presupposti psichici degli avversari, viene dimostrando come essi siano bastevoli a impedire che l'uomo conduca una vita inerte, pur non assentendo a nulla; Carneade invece pone a confronto varie affermazioni e ragionamenti stoici intorno allo stesso argomento, mettendone in rilievo le contraddizioni e le assurdità a cui conducono; in quello è un ragionamento più libero e più originale; in questo maggiore scaltrezza, valentia oratoria, perfetta conoscenza delle opinioni degli avversari, accompagnata da abilità insuperabile nel cogliere i rapporti.

§ 3. — Per ciò che concerne il problema della conoscenza, Carneade accetta e difende la soluzione negativa non meno fermamente di Arcesilao: i rapporti del pensiero colla realtà come tale sono concepiti nella medesima guisa. Ma in quanto il concetto che noi abbiamo delle cose influisce sull'indirizzo e la scelta delle azioni, subentra con lui una modificazione; l'*epoche* è ristretta entro certi limiti ed assume un valore ed un significato in parte diverso. Le cause di questo cambiamento si debbono ricercare nell'indole e nelle aspirazioni diverse dei due filosofi, nell'influenza degli avversari, nell'ambiente storico.

Arcesilao, per quanto si sa, si mantenne lontano dalla vita pubblica; non cedette alle insistenze di coloro che volevano persuaderlo ad ossequiare Antigono di Macedonia; aman-

(1) Zeller, IV, 513, 2.

tissimo del proprio dovere, della scuola e degli scolari, passò la vita tra essi, nel ritiro dell'Accademia, felice di godere la loro stima e benevolenza e non mischiandosi nelle gare cittadine e politiche. Carneade ebbe altre tendenze; l'insegnamento non gli forniva soddisfazioni sufficienti a rendergli gradita la vita e ad appagare la sua ambizione; non disdegnò il favore dei potenti e scrisse, a quanto racconta Diogene, lettere di omaggio ad Ariarate, re di Macedonia; accettò quell'ambasceria a Roma, che restò così famosa pe' suoi effetti morali; fu tra gli illustri uomini politici del suo tempo; assalì più arditamente di Arcesilao le altre scuole filosofiche; più di lui possedette le qualità necessarie per diventare un oratore eminente. È naturale che l'*epoche*, rigidamente concepita, come aveva fatto Arcesilao, portata fuori della scuola e usata nelle pubbliche concioni, non si adattava a' suoi indendimenti, poichè non tornava utile a movere gli animi e perdeva il valore che aveva come teoria filosofica da spiegare a pochi e come arma terribile contro il dommatismo.

La seconda causa proviene dall'influenza degli avversari. Era impossibile che tutta la critica che Crisippo mosse alla scepsi accademica, non producesse una trasformazione nell'Accademia stessa e non costringesse i rivali ad accettare qualcuna delle sue osservazioni e a introdurre nella loro scuola quelle modificazioni che sembravano più giuste e ragionevoli. A questa legge di azione e reazione, che domina il mondo fisico e morale, non poteva sottrarsi Carneade, come non si era sottratto Crisippo, il quale non aveva potuto fare a meno di tenere conto delle obbiezioni di Arcesilao alle dottrine del fondatore della scuola stoica. Ora il punto, intorno al quale più vivamente era stata agitata la controversia, era se lo scetticismo si potesse conciliare coi bisogni della vita; qui Crisippo aveva scoperto il lato più debole e la parte

vulnerabile dell'insegnamento accademico, e qui naturalmente la sua critica aveva dovuto incontrare l'approvazione dei Greci e trovarsi, come si dice, in un ambiente favorevole, poichè certamente pochi potevano essere coloro, i quali comprendessero l'utilità pratica di una filosofia, che insegnava a non pronunziare mai il proprio giudizio.

In ultimo giova rammentare che tra la morte dell'uno e dell'altro scolarca corrono ben centotredici anni e che in questo tempo il pensiero greco, più colto, ma meno vigoroso, era andato disamorandosi dei sistemi filosofici rigidi e assoluti, per sostituirvi dottrine eccletiche, le quali richiedevano minore estro speculativo ed offrivano norme più pratiche e quindi più facili ad essere tradotte in atto. Per effetto di queste circostanze, accanto all'*acatalepsia* s'incominciò ad insegnare nell'Accademia la dottrina della verosimiglianza. Dal l' esposizione dei particolari di questa dottrina, si vedrà chiaramente che i due concetti non si escludono l'un l'altro. La storia obbiettiva di questa parte del pensiero neoaccademico presenta gravi dubbi e incertezze, che dobbiamo, possibilmente, eliminare con un' analisi dettagliata degli scrittori antichi, facendo loro affermare nulla di più, nè di meno di quello che in realtà affermino. Spetta all'Hirzel la lode di avere scorte e additate le difficoltà di questo punto della storia dell'Accademia.

§ 4. — L'uso seguito da Carneade di esporre in ogni problema tutte le ragioni imparzialmente e obbiettivamente e senza accostarsi più all' una che all' altra soluzione, rese difficile a' suoi stessi più fidi seguaci di comprendere quale fosse il suo pensiero; perciò non è maraviglia che tra essi si siano formate col tempo due tradizioni diverse; una fa capo a Clitomaco, l'altra a Metrodoro, al quale avrebbe aderito Filone e più tardi anche Antioco.

Clitomaco nel primo libro *de sustinendis adsensionibus* attribuisce a Carneade una divisione delle rappresentazioni fatta secondo due fondamenti, obbiettivo e subbiettivo: sotto il primo esse esprimono o non esprimono la realtà; sotto il secondo meritano o non meritano la nostra approvazione. Ora tutti gli argomenti, che si possono addurre e in realtà furono addotti contro la nostra attività conoscitiva, dimostrano che la prima divisione ha un valore logico e non reale, perchè non esiste rappresentazione, che esprima la natura vera delle cose; la seconda invece ha un fondamento logico e reale nello stesso tempo, perchè di fatto vi sono rappresentazioni probabili e rappresentazioni non probabili (1). Il sapiente stesso dirige la volontà, prende deliberazioni, le manda ad esecuzione sotto l'influenza delle percezioni probabili, giacchè pur egli non è fatto nè di pietra, nè di legno; ma ha un corpo, uno spirito; è spinto dalla sua intelligenza, da' suoi sensi a riconoscere la verosimiglianza di molte percezioni. Ogni qualvolta in lui nasce una sensazione che abbia tutti i caratteri della verosimiglianza e non vi sia alcuna ragione per credere il contrario, avrà motivo sufficiente di moversi, di agire, di dare un indirizzo determinato alla sua vita; se così non facesse, non potrebbe più chiamarsi un uomo che vive (2); egli però cesserebbe di essere

(1) Cic., *Ac.* II, § 99: Duo placet esse Carneadi genera visorum, in uno hanc divisionem: *Alia visa esse quae percipi possint, alia quae non possint,* in altero autem: *Alia visa esse probabilia, alia non probabilia.* Itaque, quae contra sensus contraque perspicuitatem dicantur, ea pertinere ad superiorem divisionem; contra posteriorem nihil dici oportere: qua re ita placere: tale visum nullum esse, ut perceptio consequeretur, ut autem probatio, multa.

(2) Ibid.: Sic, quidquid acciderit specie probabile, si nihil se offeret quod sit probabilitati illi contrarium, utetur eo sapiens ac sic omnis ratio vitae gubernabitur. Etenim is quoque, qui a vobis sapiens inducitur, multa sequitur probabilia, non comprehensa neque percepta neque adsensa, sed similia veri: quae nisi probet, omnis vita tollatur. (100)...

sapiente, ove desse il suo assenso alle rappresentazioni, alle quali ha dato la sua approvazione (1). In altre parole, le rappresentazioni che si chiamano verosimili e probabili sono tali solo nei loro rapporti coll'uomo; esse ci guidano nella navigazione, nella medicina, in tutte le arti, poichè queste, per consenso degli stessi Stoici, non possono essere governate dalla certezza assoluta e obbiettiva, perchè derivano dai bisogni della nostra natura e indicano i mezzi, coi quali noi possiamo soddisfarli. Onde il sapiente accademico è intimamente persuaso che in nessuna percezione, benchè sommamente probabile, noi possiamo scorgere il segno della verità e l'espressione adeguata del reale, e sotto questo rispetto egli non farà alcuna distinzione tra le sensazioni e manterrà l'*epoche* (2).

Nello scritto indirizzato al poeta Lucilio, citato da Cicerone quasi letteralmente, Clitomaco, dopo avere esposta la distinzione carneadea delle sensazioni probabili e non probabili e respinta

Huius modi igitur visis consilia capiet et agendi et non agendi... Et quaecumque res eum sic attinget, ut sit visum illud probabile neque ulla re impeditum, movebitur. Non enim est e saxo sculptus aut e robore dolatus, habet corpus, habet animum, movetur mente, movetur sensibus, ut ei multa vera videantur.

(1) I termini *percipere, adsentiri, probare* e loro affini, coi quali Cicerone traduce il greco καταλαμβάνειν, συγκατατίθεσθαι e πείθεσθαι, esprimono concetti diversi dalle parole italiane *percepire, assentire, approvare*. *Percipere* significa cogliere la natura del reale in sè, *adsentiri* è l'atto, col quale attribuiamo alla percezione un tale valore; *probare* è accettare una percezione come vera, non ne'suoi rapporti colla realtà, ma col soggetto percipiente; non in senso assoluto, ma relativo; non per motivi teorici, ma unicamente pratici; non è scienza, ma arte di vivere. Noi, per ragioni di brevità e chiarezza, attribuiamo a questi termini il valore tecnico che hanno negli scritti ciceroniani.

(2) Ibid. 101: Neque tamen habere insignem illam et propriam percipiendi notam: eoque sapientem non adsentiri, quia possit eiusdem modi exsistere falsum aliquod, cuius modi hoc verum.

l'accusa di coloro che dicono essere tolto il senso dagli Accademici, spiega per conto suo come l'*epoche* possa essere intesa in due maniere: primieramente nel senso che il sapiente non conceda mai a nessuna cosa il suo *assenso*; secondariamente che si rifiuti, interrogato, di dichiarare la sua *approvazione* o *disapprovazione*, per non pronunciare giudizio di nessuna sorte e su nessun oggetto. La prima specie di *epoche* riguarda lo stato del nostro pensiero rispetto alla realtà; la seconda i nostri rapporti cogli altri uomini. Il sapiente descritto da Clitomaco deve rigorosamente osservare la prima *epoche*; ma può rinunziare alla seconda, perchè a lui sarà lecito di rispondere alle interrogazioni in modo affermativo o negativo, secondochè gli consiglia la probabilità (1), non essendo altrimenti possibile nessuna comunicazione cogli altri, nessuna discussione, nessun discorso; ma la probabilità va sempre intesa in un senso pratico e si riferisce alla qualità che hanno le percezioni di eccitare o non eccitare all'azione, presentandoci il loro oggetto libero o no da ogni contraddizione col complesso delle altre, e quindi come verosimile o inverosimile (2).

Secondo questa tradizione, Carneade avrebbe sottoposto

(1) Cic., *Ac.* II, 104: dupliciter dici adsensus sustinere sapientem: uno modo, quum hoc intelligatur, omnino eum rei nulli adsentiri: altero, quum se a respondendo, ut aut approbet quid aut improbet, sustineat, ut neque neget aliquid neque aiat. Id quum ita sit, alterum placere, ut numquam adsentiatur, alterum tenere, ut sequens probabilitatem, ubicumque haec aut occurrat aut deficiat, aut *etiam*, aut *non* respondere possit.

(2) Ibid: Nec, ut placeat, eum, qui de omnibus rebus contineat se ab adsentiendo, moveri tamen et agere aliquid, reliquit eius modi visa, quibus ad actionem excitemur: item ea, quae interrogati in utramque partem respondere possimus, sequentes tantum modo, quod ita visum sit, dum sine adsensu: neque tamen omnia eius modi visa approbari, sed ea, quae nulla re impedirentur.

a disputa la questione se al sapiente, pur essendo persuaso di non comprendere la realtà, sia lecito aver delle opinioni intorno ad essa, e sarebbe venuto alla soluzione negativa; secondo l'altra, difesa da Metrodoro e da Filone, alla positiva, e il sapiente si sarebbe permesso, procedendo con molta cautela, di uscire dalla rocca della scepsi, entro cui l'aveva relegato Arcesilao, per fare all'intorno qualche scappata (1). L'interpretazione più mite della scepsi di Arcesilao è accennata altrove nel discorso di Lucullo; ma invece del nome di coloro che la difendevano, vi si legge un generico *non nulli* (2); altrove poi è il padre di Catulo, che, sull'autorità di Carneade, concede al sapiente di avere opinioni, purchè sia ben consapevole che esse abbiano il valore di semplici opinioni e non di scienza del reale (3); altrove ancora è Cicerone stesso che, rispondendo a Lucullo, rappresentante della filosofia dommatica di Antioco, riferisce la medesima notizia di Metrodoro

(1) Cic., *Ac.* II, 78 : Licebat enim nihil percipere et tamen opinari, quod a Carneade dicitur probatum: equidem Clitomacho plus quam Philoni aut Metrodoro credens, hoc magis ab eo disputatum quam probatum puto.

(2) Ibid. 59 : Ex his illa necessario nata est ἐποχή, id est, adsensionis retentio, in qua melius sibi constitit Arcesilas, si vera sunt quae de Carneade non nulli existimant. Si enim percipi nihil potest, quod utrique visum est, tollendus adsensus est. Quid enim est tam futile quam quidquam approbare non cognitum? Carneadem autem etiam heri audiebamus solitum esse eo delabi interdum, ut diceret opinaturum, id est, peccaturum esse sapientem.

(3) Ibid. 148: Tum Catulus : Egone? inquit, ad patris revolvor sententiam, quam quidem ille Carneadeam esse dicebat, ut percipi nihil putem posse, adsensurum autem non percepto, id est, opinaturum sapientem existimem, sed ita, ut intelligat se opinari sciatque nihil esse quod comprehendi et percipi possit: qua re ἐποχὴν illam omnium rerum non probans, illi alteri sententiae, nihil esse quod percipi possit, vehementer adsentior.

e Filone (1). Noi, che sappiamo che *le Accademiche prime* di Cicerone sono tratte nella loro sostanza dalle lezioni o dagli scritti di Clitomaco, di Filone, di Antioco e forse anche di Metrodoro, non possiamo essere in dubbio che anche quando non è citata la testimonianza per la scepsi più mite di Carneade, sono da sottintendere questi tre ultimi; essi sono quei *non nulli* sopra indicati; ad essi si è appoggiato Cicerone, quando ha parlato in proprio nome. Tutta la questione si riduce dunque a sapere se dobbiamo credere più all'una o all'altra delle due frazioni che si erano formate nell'interno dell'Accademia.

Se si cercano indicazioni per determinare il maggior grado di idoneità e veracità di Clitomaco o di Metrodoro, noi troviamo affermazioni tali sul conto loro, da ritenerli ambedue ben informati e capaci. Di Clitomaco si loda la devozione a Carneade, l'assiduità allo studio e la diligenza propria della razza cartaginese (2); Ateneo non dubita di affermare che a nessuno dei Nuovi Accademici fu egli inferiore per vigore speculativo, ed Eustazio dice che pervenne al sommo della sapienza per la penetrazione dell'ingegno e l'amore della meditazione (3). Metrodoro poi è detto da Cicerone uomo fra tutti acutissimo e copiosissimo nel dire e, ciò che più importa al caso nostro, buon conoscitore della filosofia di Carneade (4); e nell'indice ercolanese è chiamato grande per carattere e per scienza, ma non egualmente cortese, perchè accusava tutti di avere frainteso Carneade (5). Tuttochè l'autorità dei due testi-

(1) Cic., *Ac.* II, 67: Carneades non numquam secundum illud dabat: adsentiri aliquando. Ita sequebatur etiam opinari. Cfr. § 112.

(2) Ibid., 98.

(3) V. vol. I, p. 155.

(4) Cic., *de orat.* I, 45 e *Ac.* II, 16.

(5) Col. XXVI, 4 s: Μητρόδωρος δὲ ὁ Στρατονικεὺς μέγας καὶ βίῳ καὶ λόγῳ γεγονὼς οὐκ ἀναλογούσας ἐδόκει χάριτας ἔχειν ὅς ἔφη Καρνεάδου παρακηκοέναι πάντας.

moni abbia uguale peso, i critici che esaminarono la quistione, pure facendo delle riserve, credettero di avere ragioni sufficienti per decidere in favore di Metrodoro.

§ 5. — L'Hirzel (1), dopo avere premesso che naturalmente noi non siamo in grado di giudicare tra le due concezioni della scepsi carneadea quale sia esatta, con maggiore sicurezza di quello che potremmo dire se Senofonte o Platone abbia ritratto più al vero la figura di Socrate, giacchè nell'uno e nell'altro caso a noi manca una terza testimonianza indipendente dalle due in causa da poter servire di controllo, non esita di soggiungere che ciò nonostante è per lo meno verosimile che la tradizione di Metrodoro e Filone meriti di esser maggiormente creduta. In favore di essa sta il fatto che già presso gli antichi godeva la preferenza. Invero Filone in questa particolare questione abbandonò il suo maestro Clitomaco per accostarsi all'avviso di Metrodoro; e della medesima opinione fu Antioco e assai più tardi Eusebio o, forse meglio, Numenio, e anche in fondo all'esposizione di Sesto Empirico si può scorgere l'opinione di Metrodoro. Naturalmente, essendo ignorate le ragioni, per le quali nell'antichità questa prevalse sull'altra, noi non siamo costretti a pensare nella stessa maniera. Tuttavia, secondo l'Hirzel, il fatto che Carneade fu il primo a introdurre nella scepsi accademica il *pithanon* e che da lui in poi gli Accademici si acquistarono rinomanza di retori, i quali assegnavano all'oratore come fine il *pithanon*, parola che secondo l'uso d'allora significava ciò che move ad assentire (D. L. VII, 75), ovvero ad opinare, ci autorizza a prestare fede all'interpretazione di Metrodoro.

(1) Hirzel, *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*. Leipzig, 1877-83. III Theil p. 171 e ss.

Il Brochard (1), considerando: 1° che quantunque Cicerone sembri inclinare dalla parte di Clitomaco, pure rimprovera a Carneade di essere stato meno conseguente con se stesso di Arcesilao, menziona in diversi luoghi interpretazioni conformi a quella di Metrodoro e attesta che costui conosceva bene la filosofia di Carneade; 2° che Sesto Empirico interpreta il pensiero di Carneade come Metrodoro; 3° che sembra difficile ammettere che Carneade avesse elaborata la dottrina della verosimiglianza, per poi concludere che al sapiente deve essere vietato di seguire qualsiasi opinione, entrando interamente nell'ordine d'idee esposto dal professore tedesco sopra lodato, accetta per vera la tradizione di Metrodoro e asserisce con riserva che Carneade rinunziò all' *epoche*, riconobbe la legittimità di certe opinioni e fu un probabilista.

A me pare che le ragioni addotte dall'Hirzel e dal Brochard per mettere da parte, sia pure con riserva, la notizia di Clitomaco e per concludere sulla testimonianza di Metrodoro che Carneade modificò la scepsi arcesilea avvicinandosi al dommatismo e rinunziò ad astenersi dal giudicare, siano insufficienti. Anzitutto è cosa di grande momento sapere con precisione di che dommatismo qui si vuol parlare: v'è un dommatismo teoretico ed uno pratico, in quella stessa guisa che si può filosoficamente distinguere una ragione pura ed una ragione pratica e negare la possibilità di una scienza teoretica e riconoscere quella di una scienza pratica e applicata.

Clitomaco sostiene ne' suoi scritti che Carneade non inclinò al dommatismo teoretico, ma ne accolse uno pratico coll'ammettere le rappresentazioni probabili, che hanno valore solamente come guida della vita; non rinunziò alla scepsi teoretica, ma a quella pratica, in quello stesso modo che confutò la teo-

(1) Brochard, *Les sceptiques grecs*. Paris, 1887, p. 134 e ss.

logia stoica e credette nella divinità (1). Metrodoro, non tenendo conto di questa distinzione, racconta che Carneade professò una specie di dommatismo in genere e ammise la possibilità di conoscere con verosimiglianza la natura delle cose. L'Hirzel e, sul suo esempio, il Brochard credono di avere buone ragioni per ritenere storicamente esatta questa tradizione. Ora, se si tratta di dire che la dottrina pratica di Carneade è più esplicita, più determinata, più elaborata di quella di Arcesilao, che si limitò a porre l'*eulogon* come criterio, noi siamo pienamente d'accordo; ma se si parla di dommatismo teoretico, sia pure parziale, no. Noi non dobbiamo dare piccolo peso al fatto che Cicerone afferma esplicitamente di avere egli letta nei libri di Clitomaco tale spiegazione del pensiero di Carneade e, quando ha occasione di confrontarla con quella di Metrodoro, dichiara di credere più a Clitomaco che a Metrodoro e quindi di essere stato persuaso dagli argomenti addotti da quello e non dalle ragioni di questo; e se in altri punti del suo discorso in risposta a Lucullo enuncia, senza riserva, l'opinione di Metrodoro, avviene perchè il suo interlocutore era già informato del suo avviso; ed è notevolissima la circostanza che Lucullo stesso, il quale ripete solamente affermazioni di Antioco, non è pienamente sicuro che in realtà Carneade sia nell'*epoche* meno costante di Arcesilao, perchè alla notizia aggiunge: « si vera sunt quae de Carneade *non nulli* existimant ».

Ma si deve avere presente un'altra considerazione. Noi non siamo sicuri che Cicerone, il solo che esplicitamente ricordi la notizia di Metrodoro, abbia direttamente attinto a scritti di esso, come lo siamo per rispetto a Clitomaco; assai probabilmente egli apprese la notizia dai libri di Filone e più facilmente dal *Soso* di Antioco; e da costoro colla stessa pro-

(1) V. vol. I, p. 249-252.

babilità furono informati gli altri due scrittori Sesto Empirico ed Eusebio che, secondo l'Hirzel, diedero somigliante colorito alla filosofia di Carneade.

L'interpretazione di Sesto Empirico sarà esaminata e discussa tra breve; e all'autorità di Eusebio si può contrapporre quella di Agostino, che espone la cosa nell'identico modo di Clitomaco, dicendo che gli Accademici chiamano probabile o verosimile ciò che può invitarci ad agire *sine adsensione*, e spiegando come agisca senza assenso chi non crede alla verità di ciò che opera, o non pensi di averne scienza, e tuttavia operi (1). Del resto io non veggo nel passo di Eusebio, a cui si appoggia l'Hirzel, nessun argomento per infirmare la tradizione di Clitomaco. Ivi infatti si dice che Carneade, avuta la direzione dell'Accademia, adottò nel disputare il metodo di Arcesilao, separandosi da lui solo nella teoria dell'*epoche*, dicendo essere impossibile ad uomo astenersi interamente da ogni giudizio ed esservi una differenza tra *incerto* e *acataletto*; tutte le cose essere acatalette; ma non tutte *incerte*: φὰς ἀδύνατον εἶναι ἄνθρωπον ὄντα περὶ ἁπάντων ἐπέχειν· διαφορὰν δὲ εἶναι ἀδήλου καὶ ἀκαταλήπτου, καὶ πάντα μὲν εἶναι ἀκατάληπτα, οὐ πάντα δὲ ἄδηλα (2). L'opposizione tra incerto e acataletto, la quale fu propriamente un pensiero di Carneade, perchè è ricordata anche nelle *Accademiche prime* di Cicerone (3), come si può comprendere meglio

(1) Agostino, *c. Acad.* II, 11, 26. Si può essere sicuri che questa notizia proviene dagli scritti di Cicerone e probabilmente dalle Accademiche; ciò non ostante essa non si deve reputare una semplice ripetizione dell'interpretazione data da Clitomaco all'*epoche* di Carneade: il fatto che Agostino, il quale conobbe sulla questione un maggior numero di documenti di noi moderni, segue questa tradizione, è tutt'altro che insignificante.

(2) Eusebio, *praep. ev.* XIV, 7, 15. Ediz. Thedinga p. 41.

(3) Cic., *Ac.* II, 54. Lucullo, che segue le orme di Antioco, rimprovera ai seguaci della scepsi accademica che col togliere ogni distinzione tra rappresentazione e rappresentazione *ne hoc quidem cernunt, omnia se reddere incerta, quod nolunt, ea dico incerta, quae* ἄδηλα *Graeci,*

trasportandola ai loro contrari *certo* e *cataletto*, ha un senso solamente quando si voglia ammettere distinzione tra teoria e pratica, tra scienza e vita. Invero come si può altrimenti intendere che una cosa sia *certa*, ma non *cataletta*, se non col pensare che essa ci è ignota nella sua essenza e nota ne' suoi rapporti colla vita umana, coi vantaggi che ne possiamo trarre, o coi danni che ne dobbiamo temere? Che altro non voleva dire Carneade se non che l'acqua, a mo' d'esempio, nella sua essenza sfugge al dominio delle nostre facoltà conoscitive, onde noi non possiamo dire con Talete ch'essa sia il principio di tutti gli elementi, o con altri che sia uno degli elementi; ma che pure noi siamo certi degli usi, ai quali serve all' uomo? Tale interpretazione del passo di Eusebio trova piena conferma nell'enunciazione di Clitomaco che falsità e probabilità non sono due concetti opposti (1), e nel detto di Stobeo che, secondo gli Accademici, i sensi sono ὑγιεῖς, ma non ἀκριβεῖς, cioè non offrono una scienza pura, ma norme utili e sane per governare le azioni (2).

Così tutta l'antichità, che, secondo l'Hirzel, diede la preferenza a Metrodoro, volta e rivolta, si riduce al gruppo solito Metrodoro, Filone, Antioco. Questo ultimo è lo scolarca che, avverso ai sistemi assoluti ed eccessivamente unilaterali, incomincia a pendere verso l' ecletismo, ad accostarsi allo Stoicismo, a tògliere le barriere che dividevano le scuole; egli è interessato a mostrare che già il celebre Carneade aveva rinunziato allo scetticismo; egli, sulle traccie di Metrodoro, si atteggiava a solo fedele interprete della dottrina di Carneade, in quella stessa maniera che ciascuno dei discepoli di Socrate, svolgendo quel principiò del maestro che si adattava alla sua mente e a' suoi intendimenti, preten-

(1) Cic., *Ac.* II, 103.
(2) Stob., *Floril.* ed. Meineke IV, 234, Num, 21, 24. V. Zeller, IV, 514, 2.

deva di essere il vero continuatore del socratismo. Ma questo Metrodoro, che si vanta di essere il solo tra i numerosi discepoli di Carneade che abbia avuto ingegno sufficiente per comprendere rettamente le lezioni del maestro, e che perciò è giudicato poco cortese dall'autore dell'indice ercolanese; che prima ancora di Antioco cerca di combattere la scepsi, tentando di espellerla dall'Accademia, dove, a suo avviso, era stata introdotta unicamente per combattere lo stoicismo (1); che, nella designazione dello scolarca successore, da Carneade stesso venne posposto a Clitomaco, si raccomanda a noi non come uno storico obbiettivo e imparziale, ma come un filosofo che ha vedute proprie e vuole, contrapponendosi al maestro e ai condiscepoli, farle prevalere. Per queste ragioni ci sembra poter credere che la sua fonte è meno pura di quella di Clitomaco, il quale passa per lo scolaro più devoto a Carneade; con molto impegno si adoprò per consegnare in quattrocento scritti le lezioni di lui; è noto ed ha nella storia della filosofia l'importanza di uno che espose, allargò, ridusse a sistema le idee del maestro.

Un'ultima riflessione merita di non essere trascurata. Se noi neghiamo fede a Clitomaco in questo punto, perchè dobbiamo stimare che nelle altre quistioni sia degno in maggior grado della nostra fiducia? Così, le notizie che noi abbiamo intorno alla Nuova Accademia nella maggior parte si dovrebbero mettere in dubbio o respingere, poichè esse provengono indirettamente dai libri di Clitomaco; e la storia di essa sarebbe quasi tutta da rifare. Parmi pertanto che lo sforzo dei critici di dimostrare che Carneade rinunziò all'*epoche*, intesa in senso teoretico, risponda a un loro preconcetto e si adatti in una intelaiatura studiosamente e accuratamente preparata per porvi il di-

(1) Agostino, *c. Acad.* III, 18, 41.

segno dello sviluppo della scepsi accademica; ma che il quadro non sia storico in tutti i particolari.

§ 6. — Non di meno, anche se si volesse accettare, d'accordo coll'Hirzel e col Brochard, come vera, o almeno verosimile, la tradizione che fa capo a Metrodoro, non vi sarebbe necessità di respingere quella di Clitomaco: le due notizie sono diverse, ma non opposte; vi è modo di conciliarle con una congettura semplice e naturale. Nulla infatti impedisce di supporre che a Carneade sia avvenuto lo stesso che a Platone e a molti altri filosofi di grande vaglia. Egli può essere andato soggetto ad un'evoluzione psichica e avere modificati i proprì principii nella tarda vecchiaia, quando l'organismo indebolito, la lunga esperienza della vita, il commercio con uomini di diverso pensare, a poco a poco sogliono generare nell'animo una certa avversione alle idee e ai sistemi troppo assoluti, rendere proclivi a temperanza e mitezza di vedute e disporre a quiete e a tolleranza eziandio gli spiriti più battaglieri. Non è irragionevole immaginare che Carneade negli ultimi anni professasse uno scetticismo più mite, e, dando alla dottrina della verosimiglianza un'estensione e un significato che prima non aveva avuto, l'applicasse anche alla conoscenza degli oggetti, la interpretasse nel senso svolto da Metrodoro, Filone e Antioco.

La congettura non parrà cervellotica e campata in aria, quando si rifletta che Clitomaco, sebbene fosse discepolo affezionato e devoto, potè forse ignorare quest'ultima fase del pensiero del maestro, perchè nell'indice ercolanese troviamo detto ch'egli, dopo avere seguito per lunghi anni le lezioni di Carneade e prima di succedergli nella direzione dell'Accademia, tenne scuola per proprio conto nel Palladio (1); oppure,

(1) Ind. hercul. XXV, 6-9.

anche conoscendola, non volle darvi importanza, preferendo la dottrina insegnata dal maestro, quando era nel pieno vigore delle sue forze intellettuali, a quella che gli poteva parere il prodotto di mente indebolita. Con questa supposizione si potrebbe fare posto a Metrodoro senza cacciare di casa Clitomaco. Ad ogni modo il vero Carneadismo non potrebbe essere quello degli ultimi anni di vita, come il vero Platonismo non è costituito dalle notizie lasciateci da Aristotele intorno alle ultime lezioni del maestro e dall'opera delle leggi, scritta dopo l'ultimo viaggio in Sicilia e sotto l'influenza dei Pitagorei. Se realmente Carneade professò quella specie di dommatismo teoretico, a cui accenna Metrodoro, ciò non è da considerare che un semplice episodio nella sua lunga carriera di filosofo, docente e oratore.

§ 7. — Col separare la verità scientifica dalla pratica si forma una nuova logica, la logica della verosimiglianza, della quale Carneade cercò determinare i principii e le regole particolari. È lecito supporre che questa parte della sua dottrina sia stata esposta nel *Catulo*, ossia nel primo libro della prima edizione delle *Accademiche* di Cicerone, a noi non pervenuto. Fortunatamente troviamo negli scritti di Sesto Empirico tali notizie da poter dire che essa è una delle teorie di Carneade storicamente più accertate.

La percezione sensibile, aveva detto Carneade movendo da un principio psicologico aristotelico e stoico, è la sorgente prima e necessaria di ogni conoscenza; essa consiste essenzialmente in una modificazione dell'anima, che nasce dall'impressione prodotta dall'oggetto; ha due aspetti (σχέσεις), oggettivo e soggettivo; oggettivo, in quanto è rappresentazione di ciò da cui essa proviene, che è cosa sensata esterna; soggettivo, in quanto lo è di ciò in cui essa avviene, cioè del-

l'uomo. Essa può quindi essere considerata in rapporto all'oggetto rappresentato e al soggetto rappresentante; sotto il primo rapporto essa è vera o falsa; vera quando concorda (σύμφωνος) coll'oggetto rappresentato, falsa quando discorda (διάφωνος); ma di questa concordanza o discordanza l'uomo non può sapere nulla. Sotto il secondo la percezione possiede la parvenza della verità, oppure no: se la possiede, la sua nota specifica è la manifestazione (ἔμφασις), la credibilità (πιθανότης) e la rappresentazione stessa si chiama persuasiva (πιθανὴ φαντασία); se no, riceve gli appellativi contrari (ἀπέμφασις, ἀπειθὴς καὶ ἀπίθανος φ.), perchè ciò che per sè ha le sembianze del falso, e ciò che, pur essendo vero, non si presenta a noi come tale, per natura non ci persuade (1).

Respingiamo le rappresentazioni che sono evidentemente false e quelle che non appariscono vere, per rivolgere la nostra attenzione a quelle che hanno l'aspetto della verità. Di queste ancora taluna è oscura e indistinta (ἀμυδρά), o per piccolezza dell'oggetto, o per mancanza di conveniente distanza, o per debolezza di senso che percepisca confusamente; anche questa deve essere scartata, perchè non può offrire un criterio, nè spingerci naturalmente a credere e ad assentire (2). Tale altra poi appare vera e appare con sufficiente chiarezza (ἱκανῶς ἐμφαινομένη) ed ha la forza di trascinarci a credere e assentire (εἰς συγκατάθεσιν ἐπισπᾶσθαι); essa è la rappresentazione semplicemente verosimile (ἁπλῶς πιθανή) e costituisce il primo criterio di verità. Può avvenire che anche questa specie di rappresentazione, che pure possiede l'apparenza della verità, sia falsa; ma essendo il caso assai raro, non si deve rifiutarvi credenza, giacchè le norme che dirigono le nostre

(1) Sesto E., *M.* VII, 166-169.
(2) Ibid. 170-173. Cic., *Ac.* II, 99 e s.

determinazioni e azioni sogliono fondarsi su ciò che in generale si verifica (1).

Questo primo criterio di verità è una proprietà inerente alla rappresentazione isolata dalle altre, e considerata solamente in rapporto all' efficacia persuasiva ch' essa per forza naturale esercita sul soggetto percipiente. Le rappresentazioni non rimangono isolate, ma si associano tra loro a mo' di catena; se io guardo un uomo, debbo di necessità percepirne il colore, la grandezza, la figura, i movimenti, la voce, l'abito, la calzatura, nonchè le cose che lo circondano, l'aria, la luce, il giorno, il cielo, la terra, gli amici, ecc. Sul fatto psichico dell'aggrupparsi delle sensazioni si fonda un secondo criterio di verità; quando nessuna delle percezioni associate, presentandosi coll'apparenza della falsità, ci distoglie dal credere, sibbene tutte concordemente appaiono vere, allora la nostra fiducia sarà maggiore. Per esempio: che costui sia Socrate, c' inducono a credere tutte le circostanze, le quali solitamente accompagnano la sua persona; il colore, la grandezza, la figura, il gesto, il tribone, il trovarsi in luogo, dove nessuno può esser preso per lui. E come il medico conosce il febbricitante non da un solo sintomo, come dalla veemenza del polso o dall'aumento del calore, ma dal concorso di più condizioni, come dalla simultaneità del polso celere e dell'aumento di calore, dal tatto, dall'arrossamento, dalla sete, ecc., così l'Accademico, quando più rappresentazioni combinano tra loro e tutte trascinano a credere alla verità di una stessa cosa, dichiara essere probabile l'oggetto percepito. La mancanza di una di queste circostanze impedisce che si presti fede, come avvenne a Menelao, il quale, sapendo di aver lasciato sulla nave l'immagine di Elena, cui egli da Troia aveva condotto come Elena vera, quando approdò

(1) Sesto, E., *M.*, VII, 174-175.

all'isola di Faro e vide la Elena reale, non prestò fede a'suoi sensi, perchè la sua attenzione era distratta da un'altra immagine; e come avvenne ad Ammeto, al quale Ercole ricondusse dall'inferno la morta Alceste. A'suoi sensi, che attentamente avevano osservato, appariva quella essere la sua diletta moglie Alceste; ma sapendola morta, la sua mente era distolta dall'assentire e dal prestar fede a' suoi stessi occhi. Pertanto, perchè si possegga il secondo grado di verosimiglianza, bisogna che la rappresentazione appaia verosimile e che nel gruppo, cui appartiene, nessun'altra ecciti una persuasione opposta alla prima; la rappresentazione dovrà dunque essere probabile e non contraddetta (πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος) (1).

Raggiungiamo una probabilità ancora superiore, se non ci limitiamo a constatare che nessuna delle circostanze infirmi la nostra fede, ma le sottoponiamo una per una ad una considerazione diligente e minuta. A particolareggiata inchiesta suole il popolo sottoporre nelle elezioni i suoi candidati, esaminandoli uno per uno, per vedere se siano degni dell'ufficio, che vuole loro commettere; a un'indagine non meno scrupolosa e minuta debbonsi sottomettere e l'oggetto, intorno a cui si vuole pronunciare giudizio, e il soggetto che giudica, e il mezzo in cui l'uno e l'altro si trovano: per il primo bisogna esaminare tutte le condizioni di luogo, di tempo, di modo, di forma, di azione e di passione; per il secondo conviene accertarsi che il senso non sia anormale, che non riceva per la piccolezza dell'oggetto un impulso non abbastanza forte, che l'animo non sia in istato di eccitazione; per il terzo è da avvertire che l'aria non sia troppo oscura, la distanza non troppo grande, nè troppo piccola, il luogo non troppo vasto, il tempo non più breve del conveniente. Quando una rappresentazione,

(1) Sesto E., *M.* VII, 176-181. P. I, 228. Cic., *Ac.* II, 33, 104.

dopo che sia stata esaminata con queste cautele, ci appaia come riunente in sè tutte le favorevoli condizioni indicate, è probabile, e probabile insieme e non contraddetta e controllata parte per parte (πιϑανὴ καὶ ἀπερισπαστὸς καὶ περιωδευμένη ovvero διεξωδευμένη). Essa sveglia in noi il grado massimo della persuasione; è la probabilità più perfetta e il criterio sommo, sul quale noi possiamo fondare le nostre deliberazioni (1).

Non si può pretendere nella vita di conseguire sempre il grado più elevato di verosimiglianza, e come quando si deve giudicare di fatti di piccola importanza ci accontentiamo d'interrogare un testimonio; se di maggiore, più; se di massima, tutti quelli che sono in condizione di darci qualche lume; così noi ci fermiamo al primo o al secondo grado di probabilità proporzionatamente alla gravità dell'affare, e c'innalziamo al supremo solamente quando si tratti di cose, dalle quali dipenda la stessa felicità. Talvolta noi dobbiamo rinunziare forzatamente alla probabilità perfetta, perchè manca il tempo necessario per prendere tutte le precauzioni ch'essa esige. Se un tale, inseguito, capita all' ingresso di una spelonca e gli pare di vedervi dei nemici in agguato, spinto da quella percezione, che ha per lui il primo grado di probabilità, devia e fugge sotto l'impulso di essa, primachè abbia verificato se veramente quelli .. fossero o no. In altri casi invece noi abbiamo tutto l'agio di esaminare dettagliatamente la cosa. Un tale, scorgendo in una stanza male illuminata un oggetto attorcigliato, lì per lì, credendo sia un serpente, trasale; ma poi voltandosi, lo esamina meglio e vedendolo immobile, incomincia a sospettare che non sia; tuttavia, riflettendo che anche i serpenti nella stagione invernale sogliono giacere irrigiditi, percuote col bastone quella cosa disposta a spirale e la esamina

(1) Sesto E., *M.* 182-183.

in tutte le parti più da vicino e in migliore condizione di luce. Allora viene nella persuasione di essere da principio caduto in errore e alla percezione semplicemente probabile subentra un'altra probabile, non contraddetta e investigata minutamente; a quest'ultima egli concede in modo definitivo la sua approvazione e su essa regola il suo operare (1).

Non pare tuttavia che il numero e l'ordine delle classi delle rappresentazioni verosimili fossero assolutamente fissi. Nelle *Ipotiposi pirroniche* la seconda e la terza sono scambiate, onde il grado supremo di verosimiglianza viene a consistere nell'assenza di contraddizione (2), carattere che nelle *Accademiche* di Cicerone talvolta viene omesso (3), come tal'altra è tralasciato quello della investigazione (4) e tale altra ancora le tre classi sono fuse insieme quasi a formarne una sola (5). Di che agevolmente ci rendiamo ragione, perchè, almeno a quanto pare, in nessuno dei libri a noi pervenuti Cicerone mostra di voler dare una esposizione sistematica e compiuta della logica della verosimiglianza, avendo soddisfatto questo còmpito probabilmente nel *Catulo*, di cui la parte non perduta finisce con un discorso storico di Cicerone intorno alla nuova Accademia in continuazione di quello tenuto da Varrone, che, prendendo le mosse da Socrate (§ 15), era venuto giù fino ad Arcesilao, toccando le idee fondamentali delle tre scuole platonica, peripatetica e stoica (§ 42). Il discorso di Cicerone è troncato colle lodi generali di Carneade e continuava a trattare di questo, come si rileva da un breve frammento conservatoci dal grammatico Nonio. A ciò si aggiunge che per

(1) Sesto E., *M.* VII. 184-189. P. I, 227 e s.
(2) *Ibid.*, 227-229.
(3) Cic., *Ac.* II, 33.
(4) Ibid., 35.
(5) Ibid., 99; 104.

Carneade le tre classi di rappresentazioni probabili da noi esposte sono le fondamentali, ma non sono rigidamente distinte tra loro; e come ciascuna comprende in sè le antecedenti, così entro i limiti di una medesima sono possibili nuove distinzioni, che formano delle sottoclassi dipendenti dalla quantità maggiore o minore di verosimiglianza propria di ogni percezione (1).

§ 8. — Questa è la teoria carneadea della verosimiglianza, che noi abbiamo esposto seguendo in alcuni punti letteralmente lo scritto di Sesto e riproducendo perfino quella prolissità pedantesca e chiara, che a lui è propria. Essa forma parte del problema intorno alla verità; del quale Sesto discorre nel primo libro contro i logici. Dopo avere passato in rassegna le opinioni dei principali fisici dal § 141 al 190, fa la storia del problema nell'antica e nuova Accademia, pigliando le mosse dal fondatore: questa sezione forma un tutto ben ordinato, che potrebbe stare anche da sè, e l'autore non manca di rilevarne il principio e la fine; essa deriva probabilmente da un solo scrittore. Il quale dovette essere un seguace dell'Accademia, perchè fuori di essa difficilmente avrebbe potuto alcuno avere occasione di conoscere in modo così dettagliato la questione e interesse a farla conoscere. Chi fu?

Sesto ci mette sulla via per iscoprirlo. Egli cita (§ 162) l'autorità di Antioco, quando parla di Carneade, e non menziona nessun altro nuovo accademico, che sia noto come scrittore; e poco più innanzi, dove, terminata l'esposizione della dottrina dei Platonici, passa a quella dei Cirenaici, notando la parentela con quelli per la comune origine da Socrate e confrontando il criterio di verità degli uni e degli altri, viene fuori con queste parole:

(1) Sesto E., *M.* VII, 173 e 181.

« Non molto lontani dalla opinione di questi (dei Cirenaici) sembrano essere coloro, i quali pongono il criterio nelle sensazioni; che poi vi sia chi fu di questo avviso, manifesto rese Antioco l'Accademico nel secondo libro delle *Canoniche*, scrivendo esplicitamente così: *un altro poi nella medicina a nessuno secondo e che toccò anche la filosofia, opinò che le sensazioni esprimano fedelmente la realtà delle cose, mentre colla sola ragione noi non la percepiamo.* Sembra che con queste parole Antioco indichi il principio fondamentale filosofico sovraccennato e alluda al medico Asclepiade, che sopprimeva l'attività razionale e fu suo coetaneo. Ma di questo indirizzo trattai diffusamente e in modo speciale nei commentarî di medicina, perchè se ne debba discorrere nuovamente qui » (1).

La citazione letterale di un passo delle *Canoniche* intorno a un medico filosofo, di cui Sesto poi non istima opportuno occuparsi in questo libro, manifestamente venne fatta più per la comodità di avere sott'occhio in quel tempo il libro, che non per motivi inerenti all'argomento, che stava trattando. Sesto, che aveva avuto occasione di parlare a lungo ne' suoi scritti medici di Asclepiade, ne doveva avere una conoscenza migliore di quella che può offrire l'oscuro passo qui riferito (2): egli adunque si lasciò guidare dall'opera che aveva alle mani. Che poi i libri antiochei delle *Canoniche* trattassero argomenti logici, non si può mettere in dubbio, perchè risulta evidente dal passo riferito da Sesto e si ha ragione di crederlo anche per l'analogia col Κάνων di Epicuro, uno dei primi suoi scritti, che conteneva le indagini intorno al criterio e alla teorica della conoscenza (3). Che infine in essi si desse

(1) Sesto E., *M.* VII, 201.
(2) Hirzel, III, p. 496.
(3) Diogene L., IX, 31. Usener, *Epicurea*. Lipsiae. MDCCCLXXXVII, p. 177 e s.

posto alle idee dei Nuovi Accademici e segnatamente di Carneade, parrà cosa più che naturale per un filosofo, che dell'Accademia o già aveva, o aspirava ad avere la direzione. Che poi Sesto siasi giovato dello scritto antiocheo solamente nei due punti citati, crederà assai improbabile chi conosca i risultati della critica moderna sul modo con cui si soleva nelle scuole filosofiche postaristoteliche scrivere i libri e voglia seguirci nella considerazione di altre circostanze.

Assumendo Antioco come fonte, è agevole spiegare in questa rassegna l'omissione di Filone, il quale nella storia del problema della verità ha un posto proprio nell'Accademia e del quale Sesto non si dimenticò altrove (1). È risaputo che quegli fu dapprima discepolo di Filone e che poi se ne allontanò, forse per influenza dell'altro suo maestro Mnesarco stoico, nemico del dubbio accademico, fino a che, trovandosi in Alessandria durante la prima guerra mitridatica, gli vennero alle mani due libri di Filone, che a lui parvero in aperta contraddizione colle idee già note dell'autore, onde *stomachari coepit* e non potè astenersi dal pubblicare una confutazione dei nuovi insegnamenti del maestro (2), il quale alla sua volta replicò; seguì una rottura tra i due. Naturalmente Antioco non avrà voluto menzionare nel suo cenno storico della teoria del criterio nell'Accademia un filosofo a lui ostile, che mutava opinione con tanta facilità e leggerezza.

A questi argomenti esteriori se ne dovrebbero aggiungere altri, ricavati dall'esame del contenuto del brano in discorso; ma trattandosi di un semplice cenno storico esatto ed obbiettivo,

(1) In Sesto E., P. I, 220, Filone è detto fondatore della quarta Accademia con Carmida; ib. 235, è accennata la sua teoria gnoseologica; II, 110 e più a lungo *M.* VIII, 113-117, si espone una sua veduta intorno ad una questione di logica speciale.

(2) Cic., *Ac.* II, 11 e s.

come li sa elaborare generalmente Sesto, i caratteri di questo genere sono assai scarsi; non è improbabile che Sesto stesso abbia soppresso dall'autore che aveva sott'occhio, qualche apprezzamento personale. Tuttavia si notano in colui, del quale egli si valse, una larga e buona conoscenza delle dottrine stoiche, che vengono messe in confronto con quelle accademiche, particolarità questa di Antioco, che allo Stoicismo si era lasciato guadagnare; e la tendenza a dare alla teoria platonica della conoscenza una interpretazione diversa da quella comunemente in uso. È noto che per Antioco la cognizione si ottiene per mezzo dei sensi, i quali non sono sufficienti a fornire la verità, senza che intervenga l'attività della ragione, del *logos*; non v'è pensiero senza concetti e non vi sono concetti, i quali non siano tratti dalle sensazioni; è noto inoltre che egli sosteneva essere questa teoria platonico-aristotelica, mentre nella sua sostanza apparteneva agli Stoici. Ora in Sesto al § 141 e ss. la dottrina di Platone è atteggiata in questa maniera; perchè, volendosi ivi indicarne la sostanza, si dice che il giudizio sulla verità dipende dall'evidenza sensibile, benchè questa da sola non basti a farla conoscere, non essendo l'evidente come tale anche vero. Una tale affermazione si spiega facilmente ammettendo che Antioco ne fu l'autore, perchè egli pretendeva che la sua teoria fosse uguale a quella di Platone (1). La conseguenza di questa ricerca non è senza importanza.

Se in noi è entrata la persuasione che le *Canoniche* di Antioco abbiano servito per iscrivere quella parte della storia del problema gnoseologico che riguarda Carneade, non

(1) Cic., *Ac.* II, 21, 30 e I, 17. — Cic., *Ac.* II, 19 e ss. La osservazione sul passo riferentesi a Platone è dell'Hirzel, III, p. 497 e ss. Il Natorp, p. 296, e lo Schmekel, p. 352, sono concordi nell'ammettere che Antioco sia la fonte della storia dell'Accademia da Platone in poi.

dobbiamo dare molto peso all'autorità di Sesto, quando, contro la nota versione di Clitomaco, racconta che Carneade permetteva al sapiente di dare alla percezione verosimile non solo πιστὶς, sì anche συγκατάθεσις; o per lo meno la sua autorità non aggiunge un grado di fiducia a quella che già noi avevamo assegnata, per la testimonianza di Cicerone, alla tradizione seguita dal gruppo Metrodoro, Filone e Antioco; giacchè si tratta di notizia venuta dalla medesima fonte, avendo la critica dimostrato che o dal *Sosus* o dalle *Canoniche* di Antioco è stata tolta la confutazione della scepsi accademica, che viene messa in bocca a Lucullo (1). Antioco, mente poco sottile e incapace di farsi un concetto esatto della diversità delle varie scuole e teorie, molto facilmente potè confondere l'atto del συγκατατίθεσθαι con quello del πείθεσθαι, come chiaramente si rileva dalle parole del suo rappresentante Lucullo, che traduce indifferentemente *adsentiri* e *probare* (37), trattando i due termini come uguali; e Sesto preferì questa tradizione a quella di Clitomaco, sia perchè questa fosse a lui ignota, sia perchè metteva così maggiormente in rilievo l'originalità dell' indirizzo della sua scuola.

Altri esempi di questo procedere non mancano. Nelle *Ipotiposi* (I, 226) afferma che il dubbio degli Accademici differisce dalla *acatalepsia* dei Pirronei in quanto che quelli vogliono far valere il risultato negativo della loro filosofia come un domma, laddove questi si limitano a sostenere che dalle ricerche fatte non si può apprendere nulla intorno alla realtà delle cose, ma non danno all' affermazione un valore categorico. Cicerone invece dimostra che Carneade non fece neppure questa eccezione alla scepsi (2).

(1) Krische, *Ueber Cicero's Academica*. Gött. Studien, 1845, p. 168 e ss. Cfr. vol. I, p. 19 e ss.

(2) Cic., *Ac.* II, 28. Veggasi retro p. 32 e ss.

Adunque le qualità intellettuali e la tendenza dell'autore, che servì di fonte, e l'interesse di scuola ci spiegano come Sesto abbia inclinato volentieri alla tradizione di Metrodoro, attribuendo a Carneade la teoria che la rappresentazione probabile diriga il nostro operare per mezzo dell'assenso, che è appunto ciò che nega Clitomaco; ma, vagliate tutte le circostanze, bisogna ammettere che costui ha diritto di essere creduto il più informato e il migliore testimonio delle teorie di Carneade.

§ 9. — Senonchè è stato recentemente sostenuto che Carneade, lungi dal respingere qualsiasi teoria, si applicò a tutte le ricerche, come i filosofi dommatici, colla sola differenza ch'egli non si proponeva di comprendere l'essenza dell'essere con certezza, ma solamente con verosimiglianza. Ciò sarebbe provato dalla dichiarazione del rappresentante dell'Accademia che non si debbono abolire le questioni fisiche; che la investigazione della natura offre allo spirito *naturale quoddam quasi pabulum*; che l'uomo immerso nella contemplazione delle cose celesti si sente superiore alle piccolezze di questa terra; che l'indagine delle cose più gravi e occulte riempie l'animo della più nobile soddisfazione, principalmente quando conduca alla scoperta di qualche cosa che sembri verosimile; cosicchè e il sapiente stoico e l'accademico attenderanno alle indagini fisiche, ma con diversa disposizione d'animo e risultato diverso; quello assentirà, crederà, affermerà; questo si guarderà bene dal cadere in temerarie opinioni e si stimerà assai fortunato se in materia cotale troverà la verosimiglianza (1).

(1) Cic., *Ac.* II, 127: Neque tamen istas quaestiones physicorum exterminandas puto. Est enim animorum ingeniorumque naturale quoddam quasi pabulum consideratio contemplatioque naturae. Erigimur, elatiores fieri videmur, humana despicimus, cogitantes supera atque caelestia haec nostra ut exigua et minima contemnimus. Indagatio ipsa

Lo Schmekel, che pel primo, per quanto mi consti, attribuisce un carattere teoretico alla logica del probabile di Carneade, scorge in essa la teoria del raziocinio induttivo, quale fu poi riprodotta ne' suoi punti essenziali da Filodemo nello scritto περὶ σημείων καὶ σημειώσεων e crede di avere ogni ragione per affermare che già Carneade usò la denominazione μετάβασις καθ' ὁμοιότητα, più tardi divenuta comune, e accanto all'essere in sè, che dichiara inconoscibile, pose il mondo dei fenomeni, dei quali si può formare una scienza verosimile col processo logico da lui introdotto nella filosofia (1). L'acuto critico tedesco, che ha studiato Carneade solamente in rapporto all'azione esercitata su gli Stoici medi, ha dato in alcuni punti alla logica del verosimile un significato, che difficilmente si potrebbe conciliare col complesso delle tradizioni più accertate che abbiamo. Al passo citato, dal quale trae tutta la sua forza l'argomentazione dello Schmekel, se ne possono contrapporre parecchi, e non di un solo autore, che ci conducono alla conclusione opposta.

Il rappresentante dell'Accademia, che proclama la possibilità di una fisica col criterio della verosimiglianza, è quello stesso che ha appena terminato di dire che anche nel campo della probabilità in questioni cotali tutto è mobile e variabile, tutto dipende dal momento (2); che tutto è nascosto e circondato di crasse tenebre (3); che anche delle cose più prodigiose, ad

rerum quum maximarum tum etiam occultissimarum habet oblectationem. Si vero aliquid occurrit, quod veri simile videatur, humanissima completur animus voluptate. 128. Quaeret igitur haec et vester sapiens et hic noster, sed vester, ut adsentiatur, credat, adfirmet, noster, ut vereatur temere opinari praeclareque agi secum putet, si in eius modi rebus veri simile quod sit invenerit.

(1) Schmekel, *Die mittl. Stoa*, p. 344 e ss.

(2) Cic., *Ac.* II, 121 : Modo hoc, modo illud probabilius videtur.

(3) Ibid, 122 : Latent ista omnia, Luculle, crassis occultata et circumfusa tenebris.

esempio se la luna sia abitata come la terra oppure no, « neque ille, qui dixit (Senofane), iurare posset, ita se rem habere, neque ego non ita »; che neppure intorno alla natura, esistenza, durata, parti dell'anima e del corpo umano non si comprende quale placito sia propriamente probabile (1); che è meglio nulla accettare che accostarsi a teorie arbitrarie come la fisica di Democrito; che quelle degli Stoici non sembrano neppure lontanamente probabili; che è dubbioso se sia più verecondo colui che osa accettarle, o colui che tutto dice essere ignorato (2); che nulla sappiamo neppure intorno al bene e al male (3); e in un altro libro, del quale la fonte è Clitomaco, il rappresentante dell'Accademia dice che quasi in tutte le cose, ma segnatamente nella fisica, è più facile acquistare un sapere negativo che uno positivo (4). Un filosofo, che fa dichiarazioni così scettiche, non può rivolgere la sua meditazione a tutto il campo scientifico, nè sperare di costruire un sapere, sia pure entro i limiti della verosimiglianza.

Non mancano poi testimonianze autorevoli, chiare ed esplicite che il criterio della verosimiglianza fu escogitato da Car-

(1) Cic., II, 124: Sed redeo ad animum et corpus. Satisne tandem ea nota sunt nobis, quae nervorum natura sit, quae venarum? tenemusne quid animus sit, ubi sit? denique sitne an, ut Dicaearcho visum est, ne sit, quidem ullus? Si est, tresne partes habeat, ut Platoni, placuit, rationis, irae, cupiditatis, an simplex unusque sit? si unus et simplex, utrum sit ignis an anima an sanguis an, ut Xenocrates, numerus nullo corpore — quod intelligi quale sit vix potest — et, quidquid est, mortale sit an aeternum? nam utramque in partem multa dicuntur. Horum aliquid vestro sapienti certum videtur, nostro ne quid maxime quidem probabile sit occurrit: ista sunt in plerisque contrariarum rationum paria momenta.

(2) Ibid. 125 e ss.

(3) Ibid. 129.

(4) Cic., *de nat. deor.* I, 60: Ut enim modo dixi, omnibus fere in rebus, sed maxime in physicis, quid non sit, citius, quam quid sit, dixerim.

neade, affinchè servisse di regola per la vita. Cicerone ripetutamente lo dice (1), Agostino lo segue (2) e Sesto, sulle tracce di Antioco, conferma luminosamente e indubitabilmente la cosa, perchè, dopo avere esposto la scepsi teorica radicale di Carneade (3), soggiunge: « Queste idee esponeva Carneade per sostenere contro gli altri filosofi che non esisteva alcun segno specifico del vero e del falso. *Richiesto poi di una norma per dirigere la vita e raggiungere la felicità*, per forza fu costretto a determinarla, valendosi della rappresentazione probabile e di quella probabile e insieme non contraddetta ed esaminata » (4). Con queste parole lo scrittore s' introduce ad esporre la teorica della verosimiglianza, che è ben distinta da quella della conoscenza. Ora io domando, v' è prefazione di libro che indichi con maggior sicurezza e precisione l'intendimento, lo scopo, il significato, che vi attribuisce l'autore? Se poi esaminiamo il contenuto di quella teorica con animo libero da preconcetti, non vi scopriamo nessun argomento in favore della tesi che noi combattiamo. Nulla assolutamente si sa intorno alla conformità della rappresentazione con la cosa in sè; il probabile ha un fondamento esclusivamente soggettivo, determinato dalla natura del-

(1) Cic., *Ac.* II, 99: « quidquid acciderit specie probabile, si nihil se offeret quod sit probabilitati illi contrarium, utetur eo sapiens *ac sic omnis ratio vitae gubernabitur.* 104: Nec, ut placeat, eum, qui de omnibus rebus contineat se ab adsentiendo, moveri tamen et agere aliquid, reliquid eius modi visa, quibus *ad actionem excitemur* ». Le citazioni potrebbero essere aumentate.

(2) Agostino *c. Acad.* II, 26.

(3) Sesto E., *M.* VII, 159-165.

(4) Ibid., 166: ταῦτα μὲν γὰρ ἀντιπαρεξάγων τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις ὁ Καρνεάδης εἰς τὴν ἀνυπαρξίαν τοῦ κριτηρίου διεξήρχετο. ἀπαιτούμενος δὲ καὶ αὐτός τι κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διήξαγώγην καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν δυνάμει ἀπαναγκάζεται καὶ καθ' αὑτὸν περὶ τούτου διατάττεσθαι, προσλαμβάνων τήν τε πιθανὴν φαντασίαν καὶ τὴν πιθανὴν ἅμα καὶ ἀπερίσπαστον καὶ διεξωδευμένην.

l'uomo e quindi rispondente a' suoi bisogni corporei e spirituali. Il concetto della natura umana s' incontra spesso ed ha una grande importanza in tutta la filosofia dei Nuovi Accademici e in modo speciale di Carneade (1): gli oggetti svegliano o non svegliano in noi la persuasione della probabilità, non perchè essi siano fatti così e non così, ma perchè noi per *natura* siamo trascinati a credere o a non credere (2); dalla natura dipende la libertà volitiva; è la natura che procura quelle cose, nelle quali Carneade, per fare opposizione agli Stoici, pare ponesse il sommo bene (3); ma la natura non c' insegna assolutamente nulla e in nessuna misura delle cose esterne, sotto il rispetto teoretico, ma solamente ci ammestra con probabilità intorno ai rapporti che essa può avere colle

(1) È questo, a mio avviso, uno dei segni più chiari dell'influenza dello studio delle opere di Crisippo su Carneade. Il concetto della φύσις, che è la pietra angolare della scienza e della morale stoica, inteso come regola a cui conformare le azioni, era stato definito da Crisippo con maggiore esattezza del suo maestro Cleante; per la φύσις direttiva dell'operare questi intese τὴν κοινὴν μόνην, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους; quegli τήν τε κοινὴν, καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην (D. L. VII, 89). Evidentemente Carneade, benchè non abbia dato una definizione della φύσις, la intendeva come Crisippo.

(2) Sesto E., *M.* VII, 169; 172.

(3) Cic., *Ac.* II, 131. Qui si deve intendere certamente la natura umana. Tuttavia non direi col Chaignet (op. cit. p. 36, 3) che « l'uso che ne fa Carneade implica che la natura dell'uomo è di comprendere la verità, in una misura appropriata alla sua natura; che, per conseguenza, il criterio della verità, la regola per distinguere il vero dal falso, gli è immediatamente dato nella sua natura, nella sua coscienza, che è *la sede naturale delle verità prime, necessarie e universali, e che la coscienza, per riflessione, scopre come presenti e operanti in se medesime* ». Questo è subbiettivismo tutto moderno; invano si cerca la nozione di verità prime, necessarie, universali in un filosofo come Carneade, il quale non ammetteva alcuna delle proposizioni più evidenti; neppure questa, che due grandezze uguali ad una terza siano uguali tra loro (Galeno, *de opt. doct.* II, 45).

cose stesse. Carneade crede possibile una scienza dei fenomeni non nel senso kantiano, ma nel senso che noi con essa impariamo a regolarci nelle circostanze della vita. Se egli avesse mirato ad una scienza dei fenomeni in sè e per sè, non avrebbe consigliato di accontentarsi del primo grado di probabilità, quando si tratti di cose non importanti; del secondo, se d'importanti, e del terzo, se di importantissime; la scienza, come tale, non ammette gradazioni; tutte le conoscenze di fronte ad essa hanno il medesimo valore. Come pure non avrebbe tenuto conto del tempo, di cui dispone l'osservatore, perchè la scienza non ammette le osservazioni, le esperienze e le conclusioni affrettate, che diventano invece una necessità nella vita, nella quale spesso è più utile prendere lì per lì una risoluzione che fermarsi ad esaminare e ponderare tutte le ragioni pro e contro. Perfino gli esempi riferiti a spiegazione dei vari gradi di verosimiglianza sono tolti dalla vita pratica; non uno dalla scienza. È tale quello di Ammeto, che non vuole credere alla presenza della consorte Alceste; di Menelao, che non riconosce Elena; del fuggitivo, che, capitando alla spelonca, sospetta vi tendano insidie i nemici; di colui, che, entrando in una casa, non sa ben distinguere se l'oggetto attorcigliato sia fune o serpe. Quelli che versano in queste condizioni hanno bisogno di acquistare un grado maggiore di verosimiglianza, per nessun interesse scientifico, ma per sapersi regolare nelle loro decisioni e nei passi da movere. Il medesimo vale pel confronto del metodo seguito dal logico con quello del *demos*, che esercita le funzioni elettorali, e del medico, che deve fare una diagnosi. Per operare non è punto necessaria la certezza, ma è sufficiente la verosimiglianza (1); la scienza non potrebbe accontentarsi di questa, senza perdere il suo carattere essenziale e snaturarsi.

(1) Cic., *Ac.* II, 99 e s., 105, 108; *de nat. de.* I, 12.

Queste sono notizie dirette e di grande valore; laddove la conclusione dello Schmekel che la logica della verosimiglianza si applica a tutto lo scibile, di cui solevano occuparsi i filosofi dommatici al tempo di Carneade, proviene da informazioni indirette e ridotte a tale significazione con ragionamenti sottili e acuti, che tradiscono facilmente il desiderio del nuovo. Però il passo di Cicerone (II, 127) già riportato darebbe un grande valore all'opinione del dotto tedesco. Se la logica del verosimile non si applica alle investigazioni scientifiche, come mai il rappresentante dell'Accademia inneggia all'ideale della scienza e decanta la gioia dell'apprendere il verosimile nelle discipline occulte? Per avere piena ragione noi dobbiamo spiegare questo fatto.

Io credo che il passo relativo delle *Accademiche seconde* non provenga dalla fonte accademica, della quale Cicerone si valse pel resto del suo discorso; ma sia una sua interpolazione. Esso sta interamente a sè e potrebbe essere levato, senza che il filo del discorso fosse interrotto; è una coda artificiale aggiunta alla parte del dialogo che risguarda la fisica e non serve neppure per indicare il passaggio all'etica, poichè questo si trova già segnato nelle parole: *Veniamus nunc ad bonorum malorumque notionem*, le quali seguono immediatamente, e nello stesso tempo tradiscono l'aggiunta, perchè l'autore, senza alcuna ragione, credendo di giustificarsi con un *sed paullum ante dicendum est*, torna ad occuparsi di argomenti di fisica, per poi rientrare nel seminato colle parole: *sed quod coeperam. Quid habemus in rebus bonis et malis explorati?* (129). Qui il disordine è evidente e si spiega col supporre che Cicerone, abbandonando la fonte greca, abbia per un momento lavorato di sua testa. Che quel pensiero sia un progetto genuino del suo cervello, possono far credere la forma e la sostanza: quella si rivela nell'abbondanza delle parole, colle quali è espresso, e nello stile oratorio; questa ci è indicata dalle opinioni proprie del filosofo romano. Cicerone, benchè si metta continuamente nel

novero dei Nuovi Accademici, porti ne' suoi dialoghi il metodo di disputare tenuto da Carneade (1) e combatta per proprio conto la possibilità del sapere, a ciò fare persuaso dalla discordia dei filosofi intorno alle questioni più gravi, non dà alla scepsi tutta l'estensione che aveva nell'Accademia. Ad essa rinuncia in alcune parti della filosofia e attribuisce alla verosimiglianza un valore maggiore che non le desse Carneade. Per questo lo scopo vero della filosofia è l'astensione dal giudicare, l'abdicazione al sapere; pel filosofo latino invece il dubbio ha valore solo in quanto è mezzo e preparazione necessaria per giungere alla verosimiglianza, e se respinge in genere la possibilità di un sapere assoluto, non dissente da Aristotele e Teofrasto e dagli altri Peripatetici, i quali lodano la scienza delle cose per sè (2), ma hanno pretese meno assolute di possedere la chiave del sapere; professa la dottrina delle idee e dei desideri innati, tra cui quello di scoprire il vero (3); egli non è un seguace fedele e coerente di Carneade, perchè il suo dubbio non è così profondo da distoglierlo dall'accettare idee, che un neoaccademico avrebbe respinte. L'affermazione che il sapere verosimile per sè è un bene, che anzi esso procura all'uomo la gioia più pura e più elevata, non s'incontra solamente nel passo in questione citato dallo Schmekel (*Ac.* II, 127), ma più o meno esplicitamente si ripete in altri luoghi, che non si potrebbero tutti riferire a fonte accademica (4). Ma la prova più forte della

(1) Cic., *Tusc.* V, 11.

(2) Cic., *De fin.* V, 73 e 76.

(3) Hirzel, III, p. 525 e ss., ha dimostrato che la dottrina del sapere innato non è propria di Cicerone, o del suo maestro Filone, o di Antioco (Zeller, IV, p. 659, 2); ma coincide con quella della prolessi stoica.

(4) Cic., *De fin.*, I, 25, IV, 12: Inest in eadem explicatione naturae insatiabilis quaedam e cognoscendis rebus voluptas, in qua una confectis necessariis vacui negotiis honeste ac liberaliter possimus vivere. *Tusc.* V, 9, 69. Agost., *De trinit.* XIV, 9, per un frammento dell' Ortensio. Zeller, IV, p. 651 e ss.

simpatia di Cicerone per la metafisica è data dal fatto, messo in luce dall'Hermann (1), che il brano di traduzione del *Timeo* platonico a noi pervenuto era destinato a formar parte di una grande opera di filosofia cosmologica, che Cicerone aveva pensato di comporre per fare conoscere a' suoi concittadini questa parte nobilissima della speculazione ellenica.

Un'ultima obbiezione moviamo a chi volle dare un valore teoretico alle regole della verosimiglianza. Se realmente questa interpretazione è conforme alla verità storica, gli Accademici avranno costruita una fisica costituita dalle leggi che si presentarono come verosimili nelle loro indagini; e se ciò avvenne, perchè gli autori antichi non dissero parola di essa? Perchè tra i placiti dei filosofi dommatici non si trovano mai registrati i loro? L'essere affermati come probabili non giustifica un silenzio e una dimenticanza generale.

Pure un placito verosimile di Carneade sarebbe ricordato. Esso risguarda l'antropologia e più particolarmente la natura dell'animo. Agli Stoici, che sostenevano essere quello niente altro che fuoco, Carneade risponde: Sembra più probabile che l'animo sia una certa specie di combinazione di fuoco ed anima (2); modificazione che venne poi accolta anche dallo stoico Panezio (3). Ma non tanto facilmente si può credere essere questa una sentenza genuina di Carneade, perchè nello scritto di Cicerone che più direttamente tratta degli Accademici, il loro rappresentante dichiara di non sapere che sia l'animo; dove sia; se sia; se sia composto o semplice; e, ammesso che sia semplice, se sia fuoco, o anima, o sangue, o un numero incorporeo, sia mortale od eterno (4). Perciò si potrebbe

(1) V. vol. I, p. 61 e s.
(2) Cic., *de nat. de.* III, 36.
(3) *Tusc.* I, 42.
(4) *Ac.* II, 124.

anche sospettare che l'affermazione contraria contenuta nel terzo libro intorno alla natura degli dei non rispecchi fedelmente il pensiero di Carneade. In ogni caso, una rondine non fa primavera; e noi abbiamo visto Carneade nei problemi logici e nei fisici, in null'altro occupato che nel confondere, confutare, sterminare i dommatici, senza mai accettare od esporre una teoria sua di qualche importanza come probabile.

Se siamo riusciti a dimostrare che la teoria della verosimiglianza serve unicamente a dettare le norme che l'intelletto deve seguire per dirigere la volontà nelle varie circostanze della vita, resta anche chiarito perchè questa parte della filosofia di Carneade non sia stata esposta insieme col problema logico, ma collocata qui come introduzione all'etica. Ma la volontà ha in sè la proprietà di uniformarsi alle regole prescritte dal senso e dall'intelligenza? È libera e padrona di sè? Governa essa il corso delle nostre azioni, oppure ciascuna di queste non costituisce che un anello della serie interminabile delle cause naturali? Ecco un altro problema propedeutico della morale, che deve essere risoluto prima di movere alla trattazione di questa.

Sez. IIa — Il problema della libertà (1).

§ 1. — La questione della natura della volontà umana, stando rigorosamente alla partizione della filosofia, che nelle scuole elleniche da Senocrate in poi era divenuta d'uso, e ai

(1) Questo articolo è parte di un lavoro sulla libertà di volere nella filosofia dei Greci, da me letto al R. Istituto Lombardo di scienze e lettere nelle sedute 7 aprile, 5 e 19 maggio 1892. Qui compare con qualche modificazione nell'ordine e nel contenuto.

limiti che si solevano assegnare alla fisica, la quale comprendeva anche la psicologia (1), avrebbe dovuto formare parte del problema fisico. Essa viene esposta qui per la ragione che nelle scuole post-aristoteliche si viene svolgendo in modo chiaro e preciso il concetto dell'importanza che ha, rispetto all'operare morale, la soluzione del problema della libertà di volere; per la prima volta si dà al problema una soluzione netta e scientifica; la questione da antropologica si trasforma in morale, anzi viene a costituire la propedeutica della filosofia morale stessa. E tale si conservò nella tradizione filosofica fino ai nostri giorni.

Nella questione della libertà volitiva i Neo-accademici si mantengono fedeli al metodo seguìto nella logica e nella fisica; essi svolgono il loro pensiero in piena rispondenza con quello delle due scuole allora più fiorenti, l' epicurea e la stoica. La loro potenza dialettica si esplica nell'analisi critica delle idee degli avversari; il loro intento principale è di mostrare che le nuove dottrine non rappresentano un progresso, perchè non corrispondono alla verità; perciò anche qui l'esposizione del pensiero accademico, che si viene esplicando per via di polemica, non può essere disgiunta da quella dei risultati ottenuti dagli Epicurei e dagli Stoici.

§ 2. — Il concetto della libertà volitiva dell'uomo manca ai filosofi presocratici, che sono dominati dall'idea estetica dell'ordine cosmico e della necessità universale; incomincia a nascere all'epoca dei Sofisti e di Socrate; ma allora l'intellettualismo prevale, e la psicologia, essendo ancora nei primordî, spiega l'attività umana coll'intelletto e colla scienza. Platone intuisce empiricamente la libertà di volere, la quale, nel suo sistema, che pone la vita speculativa al disopra di quella attiva, si presenta come un'imperfezione, propria di quegli uomini,

(1) Il 4° e il 5° libro della fisica di Teofrasto trattano περὶ ψυχῆς.

che, non avendo potuto innalzarsi alla razionalità, vivono sotto il governo dell'opinione. La questione si allarga con Aristotele, il quale la discute per ragioni pratiche e morali, senza ridurla ad armonia col resto del sistema; ma anche per lo Stagirita la determinabilità dell'uomo è un fatto empirico rivelato dalla coscienza e non una logica deduzione dai principii filosofici, anzi esso è in contraddizione colla sua metafisica.

Epicuro di Samo è il primo filosofo greco, il quale spieghi la libertà umana, fondandosi sui primi presupposti della sua dottrina fisica. È risaputo che egli, attribuendo a questa parte della filosofia un valore ancora inferiore a quello che solevano le altre scuole contemporanee, accettò l'atomismo democriteo, come quello che meglio serviva a' suoi intendimenti; laonde Metrodoro, il suo discepolo più valente, senza riguardi (ἀντικρύς) affermò che, se non vi fosse stato prima Democrito, Epicuro non avrebbe mai conseguita la sapienza (1).

Gli elementi primi della natura sono il *pieno* e il *vuoto*; il pieno è formato da corpuscoli non percettibili separatamente, divisi l'uno dall'altro per il vuoto, innumerevoli e indivisibili. Sono essi gli atomi e si muovono pel proprio peso dall'alto in basso in linea retta. Questo è il moto naturale di tutti i corpi; da esso traggono nascimento tutte le cose e tutti i fenomeni, perchè essendo gli atomi dotati di peso e grandezza disuguale, cadono anche con disuguale velocità, producendo un urto reciproco ed effettuando con legge necessaria e fatale le unioni e le adesioni, che costituiscono il mondo e le sue parti. Così pensava Democrito. Se non che Aristotele, il quale non poteva essere soddisfatto di una spiegazione meccanica del mondo, mosse, tra le altre l'obbiezione, che, non potendo presentare il vuoto alcuna resistenza al movimento degli atomi, questi, tut-

(1) Plut., *adv. Col.*, 3. — Cic. *de fin.* I, 17 e 20.

tochè dotati di grandezza e peso disuguale, dovevano cadere colla stessa velocità; sicchè era inammissibile che cadendo in linea retta potessero i più grandi raggiungere i più piccoli e così produrre l'urto (1).

Non poteva riuscire difficile neppure a un pensatore poco profondo comprendere l'assennatezza dell'osservazione; Epicuro infatti la fece sua e la svolse con una certa indipendenza di pensiero. Gli atomi, egli insegnò, declinano di un intervallo piccolissimo (ἐλάχιστον); questa declinazione non avviene per alcuna causa estrinseca esistente nel vuoto, nè per cambiamento avvenuto nell'atomo stesso, nè perchè un atomo tocchi o spinga l'altro (2); l'atomo declina ad arbitrio (*ad libidinem*, *sponte*), onde avviene che di due che si muovono nel vuoto, uno può muoversi perpendicolarmente, l'altro obliquamente (3).

Con questa notevole modificazione della dottrina democritea, Epicuro credette di ottenere due grandi vantaggi. Primieramente egli, rendendo vana l'obbiezione di Aristotele, spiegò la formazione del mondo senza mutare i principii fondamentali dell'atomismo; secondariamente si aprì la via a stabilire una dottrina della libertà di volere in armonia col fine supremo che egli assegnava all'uomo e dedotta logicamente dalle sue premesse generali di fisica. Difatti egli non avrebbe potuto accettare il fatalismo (4), che scendeva immediatamente dalla fisica democritea, e insieme riporre il sommo bene nell'assenza di ogni dolore; nella stessa guisa che non aveva voluto ammettere che gli Dei potessero prendere parte

(1) Arist., *De coelo*, IV, 2, 6.
(2) Cic., *de fin.*, 18 e ss.; *de nat. deor.* I, 69. Augustinus, *c. Acad.* cap. 23.
(3) Cic., *de fato*, 46.
(4) Diog. Laerz. X, 133 e ss.

al governo delle cose di quaggiù e togliere a noi la salute del corpo e la tranquillità dell'animo. Invece, coll'attribuire all'atomo la proprietà di deviare ad arbitrio di un intervallo piccolissimo, la libertà umana è stabilita sulle basi stesse della teoria atomica. Imperocchè, se l'atomo è libero in ogni momento di deviare ad arbitrio, naturalmente l'anima, che si compone, come ogni reale, di atomi, sarà pure libera di imprimere in ogni momento a' suoi atti un impulso proprio; anzi basta il movimento di un atomo per imprimere un movimento contemporaneo a tutto lo spirito (1).

Così Epicuro con questa nuova teoria fisica strappa l'uomo alla necessità di Democrito e al fato stoico, più opprimente del comando divino, per proclamarlo padrone di sè.

Anche con argomenti logici egli si oppose ai deterministi. Costoro, movendo dall'assioma che di due proposizioni contraddittorie, l'una deve essere vera e l'altra falsa e applicandolo al futuro, concludevano che un atto singolo doveva essere necessario. Questo assioma (περὶ δυνατῶν) viene generalmente attribuito a Diodoro Crono (2); gli Stoici l'avevano introdotto nella loro scuola e svolto insieme con altre idee megariche (3). Epicuro non impugna la verità formale della disgiunzione, ma dichiara che ciascuna delle due proposizioni presa per sè non è nè vera, nè falsa prima che non sia realmente accaduto il fatto che essa afferma (4). Così l'assioma: *Ermarco domani viorà*,

(1) Chalcid. in Tim. 213: L'anima si compone di *atomi casu quodam et sine ratione concurrentes in unum et animam creantes, ut Epicuro placet, quarum una commota omnem spiritum, i. e. animam moveri simul.* Lo Zeller, da cui è tolta la nota (IV, p. 424), osserva che il neo-platonico Calcidio pare riferisca questa notizia, seguendo autore degno di fede.

(2) Cic., *De fato*, § 17.

(3) Cfr. E. Zeller, *Ueber den κυριεύων des Megarikers Diodoros* (Rendiconti della R. Acc. di Scienze di Berlino. Anno 1882, p. 151 e ss).

(4) Cic., *de fato*, § 37 e 21; *de nat. de.* I, § 70.

o non vivrà, è una verità logica, ma non implica una necessità corrispondente nella natura delle cose, poichè un avvenimento prima che accada è sempre incerto e contingente (1). Naturalmente da questo principio, che mantiene soggetti alla volontà gli atti umani e all'indeterminazione gli avvenimenti della natura, Epicuro doveva essere condotto a dichiarare impossibile la divinazione e a deridere la predizione delle cose future (2).

Epicuro, almeno per quanto si può affermare sulle testimonianze antiche a noi note, ha il merito di essere il primo filosofo greco che abbia escogitata una teoria del libero arbitrio in armonia con tutto il suo sistema di filosofia, chiara e senza contraddizioni in sè. In essa però, come in quasi tutte le parti della filosofia, egli si presenta un pensatore poco profondo e un osservatore superficiale della vita interna dell'uomo; è una posizione nuova quella ch'egli prende nella questione della libertà, ma difficile a difendere contro le obbiezioni della critica dei Neoaccademici.

§ 3. — È assai probabile che Arcesilao abbia rilevati i difetti, che si nascondevano nella dottrina della libertà volitiva degli Epicurei; ma le notizie a noi pervenute intorno alla sua fisica sono sì scarse, che non conosciamo il suo pensiero intorno a questa particolare questione. Invece la critica di Carneade, per la solerzia del suo scolaro Clitomaco, è nota a noi in gran parte.

Carneade vuole difendere, come Epicuro, la libera personalità contro i deterministi, senza però accettare l'ipotesi in-

(1) Cic., *Ac.* II, § 97.

(2) D. L., X, 135; Aetius (Plut.) V, 1, 2, p. 415 D; Cic., *de nat. de.* II, § 162, *de divinat.* I, § 5, II, § 40 etc. V. Usener, *Epicurea* p. 261 e segg.

giustificata della deviazione spontanea degli atomi, che è un effetto senza causa che non ispiega nulla (1). Epicuro, a suo avviso, pur ammettendo il principio che nessun movimento avviene senza causa, non doveva estenderlo ai fatti volontarii, i quali non avvengono per cause esterne e antecedenti (2). È un errore, sostiene l'Accademico, il credere che l'espressione *volere* o *non volere* significhi che i moti dell'animo si compiano assolutamente senza causa; in realtà si escludono solamente le cause esterne e antecedenti, a quel modo che chi dice: *l'anfora è vuota*, non intende che essa sia assolutamente vuota, ma che non contenga nè vino, nè acqua, nè olio, ecc. « Nella stessa guisa si può dire che l'atomo, quando si move nel vuoto per la gravità e il peso, si move senza causa, perchè nessuna causa sopravviene dall'esterno. Ma per non essere derisi dai fisici, se noi affermiamo che qualche cosa avviene senza causa, bisogna distinguere e dire che la natura stessa dell'atomo è d'essere mosso dal suo peso e questa è la stessa causa per la quale esso compie un tal movimento. Parimenti per i moti volontarii dell'animo non bisogna cercare una causa esterna; poichè il moto stesso volontario possiede in sè la natura di essere in nostro potere, di obbedire a noi, e ciò non senza causa, giacchè la natura stessa è la causa di questa proprietà » (3).

Un'altra obbiezione di Carneade risguarda la questione agitata tra Epicuro e gli Stoici: se ogni giudizio sia vero o falso. Epicuro negò questo principio, non vedendo come altrimenti potesse sottrarre le azioni umane dalla schiavitù del fato. Carneade dice ch'egli avrebbe potuto accettarlo per vero, senza essere costretto a riconoscere come conseguenza che le cause

(1) Cic., *De fin.* I, § 19.
(2) Usener, *Epicurea*, fr. 379.
(3) Cic., *De fato*, § 24-25.

di ogni fenomeno siano determinate dall'eternità irrevocabilmente, poichè sono le causa fortuite che rendono vero nell'avvenire un fatto, che al presente è solo possibile; e un fatto futuro è vero solamente quando sia accaduto (1). Come appare dagli esempi addotti da Cicerone e dal contesto, i fatti a cui si riferisce qui l'Accademico sono quelli in potere dell'uomo.

Dubito assai che Cicerone abbia saputo rendere fedelmente e in tutti i particolari il pensiero accademico in questa parte della polemica; ciò che era sottile nel testo greco, è diventato intricato e oscuro nel latino. Tuttavia chiaramente si capisce che Carneade approva il risultato, al quale perviene Epicuro; ma non conviene nel metodo della dimostrazione. La declinazione dell'atomo è una ipotesi che presuppone ciò che si vuole spiegare; ammette che avvenga qualche cosa senza causa. Ora questo è un andare contro il buon senso, è negare un principio, che è universalmente riconosciuto come vero. Più chiaro e completo apparirà il pensiero carneadeo intorno alla questione della volontà umana, se lo considereremo ne' suoi rapporti collo Stoicismo.

§ 4. — Il problema della libertà di volere fu profondamente studiato dai filosofi stoici, i quali giunsero ad una soluzione, che ebbe la fortuna di fissarsi nella filosofia ed esercitare in vari tempi una grande azione. Contro essa in modo speciale diresse la sua critica Carneade, e non è possibile apprezzarne il valore, senza prima conoscere le idee degli avversari.

Il mondo è uno e contiene in sè tutto ciò che esiste; una natura vivente, intelligente, ragionevole lo governa; tutti gli esseri sono soggetti a leggi eterne e concatenate fra loro;

(1) Cic., *de fato*, § 27-28.

laonde nulla avviene a cui non segua necessariamente un'altra cosa, la quale possa essere disgiunta; il susseguente è un effetto dell'antecedente ed un risultato che vi si connette strettamente. Ogni fenomeno ha per conseguenza un altro, il quale da esso dipende necessariamente come da sua causa; ed alla sua volta ha per antecedente un terzo, al quale è legato come a sua causa. Nulla avviene senza causa nel cosmo, perchè nulla può esistere e moversi separatamente e isolatamente. Se vi fosse movimento senza causa, l'universo sarebbe diviso, confuso e non sarebbe più uno, diretto secondo un ordine e una economia; invece la sua vita dall' infinito all' infinito si svolge in modo evidente e imperturbabile, governata dalla ragione, che è Dio; Dio è in tutto ciò che esiste e in tutto ciò che avviene, e si serve della natura specifica di tutti gli esseri per l'economia del tutto. Tutto nel cosmo è necessario. La contingenza ha ragione di essere solo nella mente dell'uomo il quale non conosce le circostanze che hanno preparato l'avvenimento da lui osservato; e quanto più noi ci profondiamo nello studio della natura, tanto più piccolo diventa il numero dei fenomeni accidentali. L'uomo non si sottrae alle leggi generali del cosmo, il quale è un organismo, di cui tutte le parti sono penetrate dalla ragione divina, sì che quando una di queste in qualche modo viene modificata, le altre vanno soggette alla stessa passione; ciò tanto più vale per l'anima umana, come quella che, fra tutte le parti del cosmo, ha colla divinità la maggiore parentela.

A questo importante concetto stoico, che costituisce la συμπάθεια τῆς φύσεως = *contagio rerum*, Crisippo diede uno svolgimento proprio, dimostrando che esiste un rapporto fra la qualità del suolo e del clima e l' indole degli abitanti: « Inter locorum naturas quantum intersit, videmus; alios esse salubris, alios pestilentis, in aliis esse pituitosos et quasi

redundantis, in aliis exsiccatos atque aridos; multaque sunt alia, quae inter locum et locum plurimum differant. Athenis tenue caelum, ex quo etiam acutiores putantur Attici, crassum Thebis, itaque pingues Thebani et valentes » (1). E per lo stesso principio disse esser probabile che gli astri possedessero una intelligenza superiore a quella umana, perchè abitano nella parte migliore del mondo, nell'eterea, e sono alimentati da umori marini e terrestri, resi più puri dalla grande distanza. La prestanza del senso e dell'intelligenza degli astri è poi dichiarata dall'ordine costantemente e rigorosamente mantenuto nei loro movimenti (2). E, ciò che è veduta assai singolare e peregrina per quei tempi, anche la qualità del cibo, che si suole usare, a detta del nostro stoico, conferisce in qualche misura a rendere più o meno acuta la mente: « quin etiam cibo quo utare interesse aliquid ad mentis aciem putant » (3). Da questo principio della *simpatia* universale Crisippo fu spinto a dare una grande importanza all'influsso degli astri sugli uomini e all'arte de' Caldei (4).

(1) Cic., *De fato*, 7, La medesima dottrina è attribuita agli Stoici nel *De natura deor.* II.

(2) Cic., *De nat. deor.* II, § 43.

(3) Ibid., § 42. — Veramente questi passi del trattato ciceroniano intorno alla natura degli Dei formano parte dell'esposizione della teologia stoica, la quale, secondo ogni verosimiglianza, è tolta dagli scritti di Stoici posteriori a Crisippo, cioè da Posidonio e Panezio. Però dal fatto che questo pensiero è da Cicerone attribuito, nel libro intorno al fato, esplicitamente a Crisippo, dobbiamo ammettere che Posidonio e Panezio riprodussero qui le sue idee, come fecero in molti altri punti. — L'azione della natura fisica esterna sulle qualità spirituali degli abitanti e il rapporto della geografia colla storia civile e politica sono accennati da parecchi scrittori antichi. Sarebbe interessante investigare se questa dottrina ha un'origine unica e questa sia nella filosofia della Stoa. Sullo Stoicismo dello storico Polibio, il quale professa questa dottrina (IV, 21, 1), veggasi Hirzel, II, 2 *Excurs* VII, p. 841 e ss.

(4) Veggasi Parte I, c. III, § 8-10.

Se dunque il nostro carattere intellettuale e morale è un risultato dell'ambiente, nel quale noi viviamo, e delle forze, che agiscono su noi, le nostre risoluzioni, che sono la manifestazione del nostro carattere, non si sottraggono al fato.

Alcuni filosofi avevano osservato a Crisippo che, data la verità della sua teoria, non restava altro all' uomo che di vivere in una completa inerzia. Giacchè se, p. es., è stabilito dal fato che il tale ammalato debba guarire, guarirà, sia coll'aiuto, sia senza l'aiuto del medico; se poi è stabilito che debba morire, morrà nell'uno e nell'altro caso; dunque è inutile ricorrere all'opera del medico. Ai sostenitori di questo raziocinio, che fu detto ἀργὸς λόγος (*ignava ratio*), Crisippo risponde che il ragionamento è fallace, perchè vi sono nelle cose condizioni semplici e condizioni complesse (*copulata*, *confatalia*=συγκαθειμαρμένα). La successione delle azioni umane è *confatale;* così nell'esempio addotto è tanto fatale la chiamata del medico, quanto il guarire (1). Segue che, mentre i seguaci dell' argomentazione oziosa lasciano all'ammalato almeno la libertà di consigliarsi col medico, Crisippo esclude anche questa.

La prova più convincente dell' impero universale ed eterno del fato trovava egli nella logica. Cicerone riferisce così il suo ragionamento: Se vi è movimento senza causa, non ogni enunciato, che i dialettici chiamano ἀξίωμα, sarà o vero o falso; poichè ciò che non ha cause efficienti, non sarà nè vero, nè falso; ma ogni enunciato è o vero o falso; dunque non vi può essere alcun movimento senza causa. Che se è così, tutte le cose che avvengono, avvengono per cause antecedenti, vale a dire per il fato; donde segue che tutto ciò che accade, accade per il fato (2).

(1) Cic., *De fato*, § 28-30. — Plut., *De fato*, c. 11.
(2) Cic., ibid. § 20 e ss.

Come si vede da questo ragionamento, Crisippo si valeva della logica per dimostrare principii fisici, come se tutto ciò che risponde alle leggi di essi debba avere un'esistenza reale; però importa assai avvertire che nel suo concetto del fato non vi era più traccia del carattere mitologico, che anticamente attribuivasi ad esso. Il fato per lui non è altro che il progresso all' infinito delle cause e degli effetti, l' idea della predeterminazione assoluta, il principio di ragione sufficiente applicato a tutti i fenomeni fisici e psichici (1).

Ma, ammessa una tale teoria, quale sarà il criterio del merito e del demerito?

Questa era una difficoltà, che gli avversari opponevano a Crisippo con tanta maggiore insistenza, in quanto che egli e i suoi compagni erano più severi di tutti gli altri filosofi nel giudicare le azioni della maggioranza degli uomini (2). Era naturale che Crisippo, pel carattere e lo scopo eminentemente pratico e popolare, che informò sempre il movimento filosofico nella scuola da lui diretta, e per la tendenza in quel tempo comune a tutte le sètte filosofiche di fissare norme attinenti alla vita, desse un grande peso a questa obbiezione, che è la voce della coscienza pubblica, e cercasse risolverla. Il risultato fu ch'egli tentò di fondare l'etica su di una certa libertà dell'assenso (συγκατάθεσις), cui, malgrado la necessità

(1) Cic., *De divinat.* I, 125 e ss.: Fatum autem id appello, quod Graeci εἱμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna. Quod cum ita sit, nihil est factum, quod non futurum fuerit, eodemque modo nihil est futurum, cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat. Ex quo intellegitur, ut *fatum sit non id, quod superstitiose, sed id, quod physice dicitur*, causa aeterna rerum, cur et ea, quae praeterierunt, facta sint et, quae instant, fiant et, quae sequuntur, futura sint.

(2) Alessandro, *De fato*, c. 28.

delle azioni, credette di poter sostenere (1). E venne così ad occupare una posizione media tra i necessitari assoluti e gl'indeterministi. Volendo quindi rigettare la necessità e difendere il fato, da quel dialettico sottile che era, pensò d'introdurre una distinzione tra le cause.

Delle cause, egli dice, alcune sono perfette e principali (αἴτια αὐτοτελῆ, κύρια, συνεκτικά), come il fuoco è del calore; altre ausiliarie e prossime (συναίτια, συνεργά), come il bronzo della statua. Quando diciamo che tutti i fatti avvengono fatalmente per cause antecedenti, non vogliamo intendere per le cause perfette e principali, sibbene per le ausiliari e prossime; quelle sono in nostro potere, ma queste ultime costituiscono la connessione eterna delle cause, cioè il destino. L'appetito e l'assentimento, con cui si accetta la verità di un giudizio, appartengono alla prima specie. L'assentimento invero non può nascere in noi senza la percezione, ossia senza un eccitamento esterno; ma questo è semplicemente causa occasionale. L'uomo vi è soggetto solo in quel modo che portano l'indole e la qualità del suo animo. Se queste sono per natura ben fatte e sane, tutta la forza che viene trasmessa dal fato è diretta al bene; ma se poi sono selvaggie e insane, anche sotto un impulso esterno piccolo o quasi nullo, per propria stoltezza ed impeto volontario, l'individuo precipita a continui errori e delitti.

Crisippo spiegava il suo concetto coll'esempio di un cilindro. Questo non può incominciare a muoversi, se non riceve dall'esterno una spinta iniziale; ma, avuta questa, va rotolando secondo la propria natura. Ora, come colui, che diede al cilindro la spinta, gli comunicò dall'esterno il principio del movimento, ma non il modo del movimento, che avviene per sua

(2) Vedi l'opuscolo di Brochard, *De assensione Stoici quid senserint*. Paris, 1879.

forza e conformemente alla sua natura, così la percezione dell'oggetto imprimerà questo nell'anima, comunicandovi la sua immagine; ma l'assenso resterà sempre in nostro potere. L'ordine, la ragione e la necessità del fato movono i generi e i principii delle cause; ma la serie dei pensieri e la formazione dei disegni sono regolate dalla volontà e dall'indole dell'anima. E ben a ragione Omero e i Pitagorei dicono che gli uomini debbono accusare la propria temerità pei mali e pei delitti in cui incorrono, invece di attribuirli agli Dei e alla necessità del fato (1).

Crisippo, come i suoi antecessori, aveva una concezione ottimistica e teleologica del mondo; la provvidenza, che è la stessa necessità, tutto ordina ad un fine nel miglior modo possibile; Dio è il padre e il benefattore di tutti gli uomini. Ma l'esistenza del male è innegabile; perciò egli, colla distinzione di cause efficienti ed occasionali, collo stabilire che la stessa forza agisce in modo diverso su cose e uomini diversi (2), che ogni azione è in linea principale un prodotto della nostra volontà, perchè le forze esterne cooperano solamente con essa, e col separare la fatalità e la necessità intende di sottrarre l'assenso dalla dipendenza del fato, che è solo la catena delle cause adiuvanti; e di fondare la responsabilità morale. Egli è convinto di essere pienamente riuscito nel suo intento, poichè tutto ciò che è un prodotto della nostra volontà, ci appartiene e ne siamo imputabili; e nulla importa che noi avremmo o non avremmo potuto condurci diversamente (3). Come Platone e Aristotele, distingue la condizione senza di cui una cosa non possa tradursi in atto, da quella per cui una cosa sia necessario che avvenga; e ri-

(1) Cic., *De fato*, § 41-45, *top.* 59. — A. Gell., *Noct. Att.* VII, 2.
(2) Aless., *De fato*, c. 36. — A. Gell., ibid. VII, 2, 6 e ss.
(3) A. Gell., *Noct. Att.* VII, 2.

pone la vera causa solamente in questa ultima; perciò egli può ammettere che una cosa sia vera fin dall'eternità e sia a un tempo libera dalla necessità del fato (1), il quale abbraccia la sola serie delle condizioni della prima specie. L'assenso individuale all'impulso che viene dall'esterno, e la volontà che compie l'atto, benchè siano determinati dalla natura e siano la manifestazione esteriore della sua essenza, hanno un valore morale, giacchè la lode e il biasimo, la ricompensa e la punizione esprimono il nostro giudizio sulle qualità dell'animo e sulle azioni di certe persone, senza che si tenga conto delle condizioni per le quali esse siano così disposte (2). Secondo il concetto di Crisippo, la forza irresistibile, come si suole chiamare ai nostri giorni, non potrebbe fare assolvere un delinquente; i motivi determinanti non potrebbero mutarsi in motivi attenuanti; perchè il fatto che un individuo subisca l'influenza delle cause occasionali, senza possedere tanta potenza di volontà da reagire contro di essa, basta per collocarlo assai in basso nella gradazione morale degli uomini, benchè la sua indole malvagia e il suo desiderio del male siano un prodotto necessario della serie causale immutabile. Egli infatti, come Zenone, divideva gli uomini in due classi, onesti, cioè, e malvagi; quelli operano per tutta la loro vita e in tutte le circostanze secondo perfetta onestà e virtù, e godono una felicità divina; questi corrono sempre e invariabilmente all'errore e al delitto, e passano i loro anni sempre infelici, nè possono voler mutare la loro condizione (3). Ciò non

(1) Cic., *De fato*, § 36, 38.

(2) Zeller, IV, p. 166-67. — Aless., *De fato*, c, 34.

(3) Stob., *Ecl.* II, 6, 6, p. 54, ed. Meineke: . . . . . δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων τὸ δὲ τῶν φαύλων, καὶ τὸ μὲν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις· ὅθεν τὸ μὲν ἀεὶ κατορθοῦν ἐν ἅπασιν οἷς προστί-

per tanto noi giudichiamo degni di stima quelli e disprezziamo questi, giacchè l'ordine universale del mondo pone una legge e con questa è posta la distinzione di bene e di male morale, di merito e di demerito; distinzione che è un presupposto della stessa bontà degli Dei (1).

§. 5. — Questa è la dottrina crisippea, contro la quale Carneade viene sollevando acute obbiezioni, che anche pel nostro tempo non sono senza valore filosofico e critico.

E primieramente, è vera la dottrina della *simpatia* universale? Esiste tra le qualità intellettuali e morali dell'uomo e le condizioni fisiche esterne tutta quella dipendenza, che afferma lo Stoico?

Carneade, pur concedendo che le qualità del suolo abbiano un' azione generale sull'indole della popolazione, nega che esse possano spiegare la diversità degli atti particolari compiuti da ciascun abitante. L'aria sottile di Atene ha resi acuti gli Ateniesi; quella crassa di Tebe, ottusi e valorosi i Tebani; tuttavia nè l'aria sottile fece sì che uno andasse ad udire Zenone invece che Arcesilao o Teofrasto, nè l'aria crassa che uno cercasse vittoria nei giuochi Nemei, piuttostochè negli Istmici e con quella determinata modalità. Come la natura del luogo ha efficacia per certe cose e non per altre, così l'influsso degli astri potrà valere per certi fatti, se si vuole, ma non per tutti. Essendo i gusti e i temperamenti di uomini, nati e vissuti nello stesso luogo, tanto dissomiglianti che ad uno piace il dolce, all'altro l'amaro; uno inclina alla libidine, l'altro all'ira,

θεται, τὸ δὲ ἁμαρτάνειν· καὶ τὸ μὲν σπουδαῖον ταῖς περὶ τὸν βίον ἐμπειρίαις χρώμενον ἐν τοῖς πραττομένοις ὑπ' αὐτοῦ πάντ' εὖ ποιεῖν, καθάπερ φρονίμως καὶ σωφρόνως καὶ κατὰ τὰς ἄλλας ἀρετάς, τὸ δὲ φαῦλον κατὰ τοὐναντίον κακῶς. Si vegga nei paragrafi seguenti a questo il noto ritratto del sapiente in confronto a quello del malvagio.

(1) Zeller, IV, p. 167.

o alla crudeltà, o alla superbia, e così via, è ragionevole ammettere che tante dissomiglianze procedano da cause di qualità diversa. Poichè, concesso pure che i vari temperamenti degli uomini provengano da cause fisiche e antecedenti, non segue che anche i nostri atti volitivi e appetitivi abbiano la medesima origine. Se così fosse, nulla sarebbe in nostro potere, e non sarebbe possibile modificare la nostra natura. Ora, l'esperienza ci attesta il contrario. Stilpone, filosofo megarico, per testimonianza de' suoi famigliari, era uomo tutto dato al vino e alla libidine; ma coll'educazione riuscì a domare e comprimere la sua natura, sicchè nessuno più scorse in lui traccia dell'antica inclinazione. Zopiro, fisionomo, che professava di conoscere i costumi e l'indole degli uomini dal corpo, dagli occhi, dal volto, dalla fronte, dichiarò Socrate stupido, ottuso d'ingegno e libidinoso (1); eppure anche costui, collo studio, colla volontà, colla disciplina, riuscì a svellere dalle radici queste prave inclinazioni (2).

Tutte queste obbiezioni di Carneade tendono a dimostrare che la *simpatia* stoica, per la quale tutto ciò che avviene, avviene necessariamente, sicchè all'uomo non è concesso di operara nulla da sè, deve essere limitata a quei fatti, che sono indipendenti dallo spirito umano. Sugli stessi argomenti è fondata la sua confutazione della astrologia, la quale fu ripetuta dagli scettici Sesto Empirico e Favorino nell'antichità e da Agostino nel medio evo, da tutti tre allo scopo di difendere la libertà umana e limitare l'influsso degli astri ai fatti della natura fisica (3).

(1) Cic., *De fato*, § 10: quod iugula concava non habebat, obstructas eas partes et opturatas esse dicebat; addidit etiam mulierosum; in quo Alcibiades cachinnum dicitur sustulisse.

(2) Ibid., §. 7-11.

(3) Sesto E., *adv. astrologos*, V. — Le idee di Favorino sono riferite da A. Gellio, *Noct. Att.*, XIV, c. 1. — S. Agostino, *De civitate dei*, lib. V, in principio. Lo Schmekel ha provato che ciascuno di questi

Carneade analizza la contraddizione che esiste tra l'astrologia, difesa calorosamente da Crisippo, e la confutazione fatta dallo stesso al κυριεύων di Diodoro Crono, argomentazione ammirata per secoli dai Greci e così concepita: « Da qualche cosa di possibile non può venire nulla d'impossibile. Ma è impossibile che un fatto sia avvenuto diversamente da quello che avvenne. Se questo fosse stato possibile in un tempo passato, da cosa possibile sarebbe venuta cosa impossibile. Dunque non fu mai possibile. Perciò è impossibile che accada qualche cosa che non sia accaduta realmente » (1). Crisippo negò l'identificazione del possibile col necessario, cercando di mostrare la maggiore estensione del possibile in rapporto agli avvenimenti futuri e impugnando la premessa del filosofo megarico, che dal possibile non possa provenire un impossibile (2). Se non che l'acuto Carneade, riprendendo in esame la questione, fa vedere che lo Stoico dalle conseguenze della sua astrologia è stato condotto a concepire il possibile non diversamente del Megarico. Secondo uno dei principii dei Caldei, chi è nato al sorgere della canicola, non morrà in mare. É perciò impossibile che muoia in mare chiunque sia nato al sorgere della canicola. E poichè ogni fatto come tale, ad avviso di Crisippo, è necessario, non potendo realizzarsi in modo diverso e perciò è necessaria anche la nascita di un certo uomo, dev' essere tale anche la conseguenza. Per questo il possibile coincide col reale e l'impossibile col non reale (3). Crisippo, accorgendosi di ricadere nella dottrina che voleva distruggere, propose ai

scrittori si è servito della medesima fonte, ossia dei trattati di filosofia religiosa di Cicerone, il quale alla sua volta ha tratte le sue ragioni dagli scritti di Clitomaco.

(1) Zeller, *Sitzungsberichte der Berlin. Akad.* 1882, 9, p. 151 e ss. Prantl, *Geschich. der Logik*, I, 40.

(2) Cic., *De fato*, § 13. Aless. in *Anal., pr.* 177, 37. Zeller, II, p. 270.

(3) Cic., *De fato* § 11-15.

Caldei di dare ai raziocinii esprimenti le loro norme un'altra forma logica. Carneade mostra a quali sciocchezze si verrebbe, se anche i medici e i geometri in ciò imitassero gli astrologi, e conclude che la concezione di Crisippo intorno al fato non può essere accettata senza accettare, insieme tutte le conseguenze tratte dal κυριεύων di Diodoro da' suoi avversarii, conseguenze che egli recisamente vuole respingere (1).

Carneade in tutta la sua critica segue questi due aurei principii: 1° confessare che non si sanno le cose che effettivamente si ignorano; 2° discernere le cose che si sanno da quelle che non si sanno. Egli ammette coll'avversario la verità del giudizio: ogni avvenimento è vero fino dall'eternità; ma nega che ne segua essere tutte le cose connesse fra loro causalmente e necessariamente. È necessario, egli pensa, distinguere la necessità obbiettiva, che esiste in natura, dalla verità, che è compresa e colta dalla nostra intelligenza come tale. Gli avvenimenti futuri sono certi e veri; ma a sè, senza che una mente possa avere conoscenza della loro verità. Apolline stesso non potrebbe affermare la necessità di quegli avvenimenti futuri, le cui cause efficienti non si presentano in natura tali, che se ne debbano riconoscere come inevitabili gli effetti. Da quali indizi e fatti naturali lo stesso Dio avrebbe potuto argomentare che Edipo avrebbe ucciso il padre e in quelle condizioni? Che Filottete sarebbe stato abbandonato nell'isola di Lemmo? Eppure questi fatti erano veri dall'eternità. Ora, se dei fatti passati non si possono conoscere le cause efficienti, a più forte ragione rimarranno ignote quelle dei futuri. Imperocchè per causa s'intende ciò che produce quello di cui è causa, come la ferita lo è della morte, l'indigestione della malattia, il fuoco del calore. Non si deve reputare che la cosa,

(1) Cic., *de fato*, § 16 e s.

la quale preceda un'altra, ne sia causa; ma solamente quella che precede *efficienter*. Perchè una causa sia efficiente per rispetto a un fatto dato, non basta che lo accompagni, nè che senza di esso quel fatto non possa avvenire; ma è necessario che lo produca per sua forza e sia tale che, data essa, non possa non avvenire quell'altro (1). Così la mia discesa nel campo non è la causa che io mi metta a giuocare alla palla; nè Ecuba fu la causa della distruzione di Troia, perchè partorì Paride; nè Tindaro dell'uccisione di Agamennone, perchè padre di Clitennestra; nè il viaggiatore ben vestito è causa che altri lo assalga e spogli. Chi tale ragionamento facesse, torrebbe ogni differenza *inter causas fortuito antegressas et inter causas cohibentes in se efficientiam naturalem*.

§ 6. — Queste sono le obbiezioni che Carneade muove a Crisippo sotto il rispetto fisico e logico. Resta ad esaminare come lo attaccasse sul campo della vita pratica. Incominciamo dall'*argomentazione oziosa*, con cui alcuni volevano giustificare l'inerzia della vita, movendo dall'impossibilità di porre ostacolo alla determinazione del destino.

La confutazione del sofisma tentata da Crisippo col concetto delle cause *confatali* porta alla stessa conseguenza che egli vuol combattere e riesce piuttosto un miglioramento della teoria avversaria. Ecco il raziocinio conclusivo di Carneade: « Si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali conligatione conserte contexteque fiunt; quod si ita est, omnia necessitas efficit; id si verum est, nihil est in nostra potestate; est autem aliquid in nostra potestate; at, si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt; non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt » (2). Per attenerci all'esempio già usato, nessuno ha il

(1) Cic., *De fato*, § 32-38.
(2) Ibid., § 31.

diritto di dire che l'ammalato guarirà, se così è destinato, sia col consiglio del medico, sia senza di esso. Il medico è la causa che può sopravvenire per nostra volontà e recare la guarigione, poichè l'uomo morale non può essere un prodotto fatale, soggetto alle stesse leggi del mondo fisico. La forza dell'argomentazione sta tutta in quel « est aliquid in nostra potestate », un fatto che neppure Crisippo aveva pensato di mettere in dubbio; che anzi aveva tentato di mostrare colla sua dottrina della libertà dell'assenso. È la coscienza della libera individualità umana, che si afferma contro chi vorrebbe assoggettarla alle leggi, che dominano il mondo fisico.

Più gravi ancora sono le difficoltà che gli Accademici oppongono alla dottrina del fato per l' impossibilità in cui essa è di offrire una spiegazione della responsabilità morale dell'uomo. Vedemmo che Crisippo per isfuggirvi aveva pensato di dichiarare atto libero l'assenso, senza del quale nulla si opera, nulla s' intraprende (1). Ma Carneade gli chiude anche questa uscita. Infatti l'assenso, secondo i principii psicologici della Stoa, non sorge mai, senza che precedano la percezione e l'appetito. Ora, se tutte le cose avvengono pel fato, avvengono per causa antecedente; nè vale il dire che il fato è solamente causa occasionale dell'assenso e che perciò questo non è provocato da cause esterne. Giacchè, se il fato si concepisce come la connessione causale di tutti i fenomeni, che si succedono, e si ammette che l'assenso segue alla percezione, è chiaro che anche l'assenso è un effetto di cause antecedenti, che non sono in nostro potere, sibbene dipendenti dal fato. La conciliazione tentata da Crisippo tra fato e libertà di assenso diventa illusoria (2). Ingiuste quindi sarebbero con una tale dottrina le lodi e i biasimi, gli onori e le pene sancite dalle leggi e dalle consuetudini.

(1) Plut., *de Stoic. repugn.*, 47.

(2) Cic., *de fato*, § 44.

Questo punto della polemica Crisippo-carneadea è riferito forse più chiaramente da Plutarco di Cheronea, il quale, come negli scritti *adversus Coloten* e *contra Epicuri beatitudinem*, ci conservò moltissime sentenze d' Epicuro e de' suoi famigliari, tratte dai libri dottissimi di Clitomaco, o di un altro accademico (1); così alla fine dello scritto *de Stoicorum repugnantiis* rileva le contraddizioni, che derivano dall'ammettere libertà di assenso e fato, attingendo ancora a fonte carneadea (2). Esse si possono ridurre ai tre seguenti punti:

1° Crisippo dichiara che l'assenso è indipendente dal fato, per non confessare che da questo traggono loro origine anche i pregiudizî e gli errori; ma per esser coerente dovrebbe pure riconoscere che tutta l'attività umana, cioè l'operare rettamente, il giudicare secondo verità, il sentire con costanza, è dal medesimo indipendente; in questo caso la dottrina del fato cadrebbe.

2° Egli distingue le cause in occasionali ed efficienti e attribuisce le prime al fato e le seconde allo spirito umano e ripone l'assenso tra le efficienti; ma questa distinzione contraddice al suo concetto del fato; perchè, essendo le cause efficienti più forti delle occasionali, come quelle che hanno in sè una forza perfetta, lo spirito sarebbe mosso ad operare sempre da queste ultime e indipendentemente dal fato. Ma egli insegna che nulla può accadere senza il fato, che è la stessa volontà

(1) Usener, *Epicurea*, p. LXIV. — Natorp, *Forschungen zur Gesch. des Erkenntnissproblems im Alterthum*. Berlin, 1884, p. 291.

(2) Schmekel, *Die Philosophie der mittl. Stoa*, p. 181-84. La circostanza che alla fine del libro sono menzionate le polemiche di Crisippo e di Antipatro contro gli Accademici intorno alla natura dell'assenso, è ottima prova che Plutarco, mente non molto profonda, si giovò di scritti accademici per rilevare le contraddizioni, nelle quali si erano impigliati i suoi avversari Stoici. Di questo si parlerà a lungo più innanzi.

di Giove; perciò bisognerebbe ammettere che l'assenso, la virtù, il vizio, i doveri, le mancanze, non sono in nostro potere, oppure che il fato non ha quella natura che lo Stoico gli assegna, di essere una causa invincibile, senza di cui non vi è nè moto, nè quiete.

3° Poichè, secondo Crisippo, il fato eccita la percezione, dalla quale deve nascere, col concorso dell'animo, l'assenso, e intorno allo stesso oggetto si formano rappresentazioni diverse e spesso opposte, ma meritevoli di credibilità nello stesso grado, bisogna necessariamente confessare o che non tutte le rappresentazioni vengono dal fato, o che ogni assenso è ugualmente giusto, o che dal fato stesso dipende il falso assentire, il che vale dire che o è falso il concetto del fato, o non àvvi nè virtù, nè vizio, o il fato è colpevole della malvagità (1).

Prima di procedere innanzi nell'esposizione della filosofia neoaccademica importa notare il fatto che Carneade confutò quella certa libertà volitiva, cui Crisippo, temperando il determinismo della sua scuola, aveva fondato sopra la dottrina dell'assenso; e che nello stesso tempo, colla sua distinzione delle cause e col suo concetto della natura dell'agente, che è causa delle proprie deliberazioni, in ultima analisi non fu molto lontano dalle idee dell'avversario. È d'uopo, per l'intelligenza di considerazioni che verranno fatte più avanti, non dimenticare che a lui premeva di abbattere non il valore pratico della morale stoica, ma i presupposti teoretici e i dommi, dai quali essa era tratta.

Sez. III. — La questione del Sommo Bene.

§ 1. — Il dissenso esistente tra i più grandi filosofi, il desirio di combattere la scienza dommatica degli Stoici e degli E-

(1) Cfr. Plut., *De Stoic. repugnantiis*, c. 47.

picurei e di togliere seguaci alle loro associazioni, una certa stanchezza intellettuale, che si era impadronita dei Greci, la tendenza critica e indagativa del pensiero, avevano reso Carneade avverso alle questioni fisiche o, per parlare con linguaggio più moderno, metafisiche; per compenso la sua attività si volgeva con maggiore intensità allo studio dei problemi di etica. E se la predilezione per questa parte della filosofia costituisce il carattere proprio dell'epóca, Carneade, come filosofo oratore, ne era il più schietto rappresentante. Però l'etica sociale e politica di Socrate, Platone e Aristotele non trovava più cultori intelligenti e amorosi come ai tempi migliori della vita nazionale ellenica; all'ideale della potenza e della grandezza economica e morale dello Stato, nel quale l'individuo come tale quasi scompariva, era subentrato quello della felicità e della virtù individuale. I frammenti a noi pervenuti delle opere di Teofrasto, nelle quali sono dipinti al vivo i caratteri umani, e quelli di Crantore περὶ πένθους (1), in cui si classificano i vari beni, ponendo per primo la virtù, per secondo la sanità, per terzo il piacere, per quarto la ricchezza, sono documenti sinceri e importanti per farci conoscere quale trasformazione profonda fosse avvenuta nella morale dei Greci nel corso di non molte diecine d'anni. Il filosofo non disprezzava i beni della vita; ma considerava suo ufficio il determinarli e insegnare il modo di raggiungerli. È quindi naturale che in un tempo, nel quale il processo induttivo, la raccolta paziente e minuta dei dati particolari, lo studio sperimentale dei fatti umani erano quasi ignorati per andare in cerca speculativamente di una legge generale, da cui si deducevano, sempre col solo sussidio della ragione, le norme speciali di condotta, la questione più grave fosse quella del sommo bene; il tralasciare o l'ignorare qual-

(1) Si trovano in Sesto E., *M.* XI, 51-58.

che altra parte della filosofia voleva dire essere sprovveduti di quelle determinate cognizioni ed essere esposto ai danni che potevano provenire da quella parziale l'ignoranza, e nulla più; ma il tralasciare e l'ignorare la teorica del sommo bene significava non sapere nulla di filosofia, non avere norma alcuna per vivere, procedere a tentoni, senza principii, senza meta, senza disegno prestabilito (1). La questione del sommo bene si converte nell'altra del sommo fine, che non poteva essere dimenticata nella letteratura filosofica di una nazione, la quale aveva la gloria di possedere l'*Etica a Nicomaco* di Aristotele. Le discussioni che si agitarono intorno a questo problema nelle scuole greche postaristoteliche sono interminabili.

Carneade, come nelle altre parti della filosofia, così in questa adoperò tutte le forze della sua intelligenza e mise a profitto tutta la sua dottrina e la sua valentia di oratore per confutare i nuovi dommi, che gli Stoici avevano contrapposto alle dottrine dei più antichi filosofi. Quando egli cominciò a prendere parte alla vita filosofica di Atene, trovò che questo problema era stato discusso, agitato e risoluto in molti e vari modi e cercò di rendersi conto delle somiglianze e delle differenze esistenti nelle varie scuole. Tutte si davano molta cura di fare il ritratto dell'uomo normale, del sapiente, di colui che possiede in modo eminente le qualità fisiche, intellettuali e morali necessarie per realizzare lo scopo della vita, per raggiungere il sommo bene; e tutte convenivano nel non

(1) Cic., *de fin.*, V, 15 e s.: ... summo bono... constituto in philosophia constituta sunt omnia. Nam ceteris in rebus sive praetermissum sive ignoratum est quippiam, non plus incommodi est, quam quanti quaeque earum rerum est, in quibus neglectum est aliquid; summum autem bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est; ex quo tantus error consequitur, ut, quem in portum se recipiant, scire non possint.

assegnargli un ideale politico elevato da inseguire, alti fini da attuare, grandi fatti da compiere: il loro sapiente cerca chiudersi in se stesso, ritirarsi nel penetrale della propria coscienza, vivere in perfetta tranquillità. Egli si sente grande e felice, quando riesce a sciogliersi dal mondo esterno, a isolarsi dagli uomini, a rendersi indipendente dagli avvenimenti, che sogliono commuovere l'uomo volgare; e vi riuscirà, solo a patto che annienti le influenze estranee sul suo animo, diventi padrone e signore assoluto dei sentimenti, dei desideri, delle passioni, che la percezione e la conoscenza del mondo esterno eccitano in lui; domini i turbamenti che seguono nel suo spirito. In questo ideale, che porta l'impronta della modestia e della dignitosa rassegnazione, si scorgono gli effetti della lunga e dura esperienza dell' Ellade. L'esperienza non è mai senza malinconia.

Ma alla stessa meta si poteva arrivare per vie diverse; vari potevano essere i mezzi per conciliare al travagliato spirito greco la pace che bramava; vario poteva e doveva essere il concetto del sommo bene. Carneade fece un'importante classificazione di questi indirizzi.

§ 2. — La rassegna fatta da Carneade, a giudizio di Antioco, abbracciava non solamente le soluzioni che i filosofi avevano di fatto escogitato, ma tutte quelle possibili. Egli moveva dal principio che ogni arte si esercita per uno scopo che è fuori di essa, e come la medicina si propone la salute, il governo della nave la navigazione, così la saggezza, che è l'arte del vivere, deve avere un oggetto proprio. Il quale, a detta di tutti, deve essere conveniente e conforme alla natura e tale da attrarci e movere l'appetito dell'animo (ὁρμή). Il dissenso tra i filosofi incomincia quando vogliono determinare che sia ciò che attira il nostro desiderio naturale nel suo stato primi-

tivo, ciò che eccita i nostri primi movimenti istintivi; in una parola, il sommo bene, il fine ultimo.

Alcuni dicono che l'uomo senta per prima cosa il desiderio del piacere e l'avversione al dolore; altri che cerchi l'assenza del dolore; altri infine le prime cose secondo natura, come l'integrità e la conservazione di tutte le parti, la sanità, la normalità dei sensi, la mancanza di patimenti, la robustezza, la bellezza e altre simili cose, che si trovano primordialmente nei nostri animi. Ma, per una considerazione assai profonda di Carneade, le teorie possibili intorno al sommo bene salgono a sei, giacchè ognuna di queste tre prime fondamentali si sdoppia, potendosi giudicare fine della vita il possesso della cosa desiderata, il conseguimento reale del fine, oppure il semplice funzionare dell'attività diretta al raggiungimento del fine stesso. Nessun moralista opinò doversi far consistere il fine di tutte le azioni nel piacere, non per giungerne realmente al possesso, ma perchè il semplice lavorare per esso sia cosa da desiderare per sè, onesta, e il solo vero bene; parimenti dicasi dell'evitare il dolore; i soli Stoici sostennero con calore e veemenza che l'esercizio della virtù, il dirigere tutta la vita all'acquisto delle prime cose conformi a natura, tuttochè in realtà non si ottengano, costituisce per sè il bene sommo, morale e solo desiderabile. Per conseguenza, nei limiti della realtà storica, le soluzioni del problema del sommo bene si riducono a quattro; esse, essendo fondate su una considerazione accurata e completa di tutti i principii naturali dell'uomo, o prese ad una ad una, o combinate fra loro in tutti i modi possibili, servono di regola per qualsiasi azione che nella vita possa capitare. Tutti i sistemi di morale rientrano in una di queste categorie o loro derivate (1).

(1) Cic., *de fin.* V. 16-20. (Per la fonte greca di questa parte dell'opera latina veggasi vol. I, p. 41-45); II, 35.

Nel determinare questi quattro tipi fondamentali di teorie morali, Carneade seppe saviamente valersi dell'osservazione individuale e dei risultati dell'esperienza storica, soddisfacendo con giusta misura ai diritti dell'una e dell'altra. Ogni tipo, preso nella sua forma semplice e primitiva, ebbe tra i filosofi greci il suo creatore e i suoi seguaci; del primo è Aristippo coi Cirenaici, che considerarono come fine il piacere; del secondo Geronimo di Rodi, peripatetico, che è d'avviso non doversi cercare per sè il piacere, ma solo quando sia utile ad evitare il dolore, perchè altro è il godere, altro il non soffrire; del quarto, come si disse, gli Stoici. Rimane il terzo tipo; anch'esso doveva avere il suo rappresentante secondo lo spirito della classificazione di Carneade, il quale aveva scartato quelli che non avevano un fondamento reale.

A quanto viene riferito, questa soluzione fu difesa da Carneade stesso, non già perchè tale fosse veramente il suo pensiero, ma per fare opposizione agli Stoici. Costoro avevano detto: « Il bene sommo consiste nell'attività diretta all'acquisto delle prime cose conformi a natura, segua o non segua l'acquisto ». Carneade accetta una parte della loro affermazione, cioè che il bene sommo sia da cercare nelle prime cose conformi a natura; ma nega che l'uomo sia felice, anche senza raggiungerne il possesso, senza provarne il godimento (1).

Altre volte poi egli si erige a difensore ardente della teoria di Callifonte, sì da sembrare vi donasse la sua approvazione (2). Ora Callifonte, un filosofo noto solamente per qualche accenno a noi pervenuto intorno alle sue vedute di morale, professa una teoria ecclettica, composta di elementi tolti dalla prima e dalla terza categoria: la virtù, secondo lui, se

(1) Cic., *Ac.* II, 131; *de fin.* V, 20, II, 42.

(2) Ibid. 139: ut Calliphontem sequar, cuius quidem sententiam Carneades ita studiose defensitabat, ut eam probare etiam videretur.

non segue il piacere, non basta a rendere felice l'uomo; il bene sommo si ottiene coll'unione di questi due beni (1). E se nelle *Tuscolane* di Cicerone leggiamo che Carneade aveva la consuetudine di porre in discussione la massima che la virtù fosse sufficiente a tutelare la felicità della vita, dobbiamo scorgere nella notizia null'altro che una conferma della sua inclinazione al principio misto di Callifonte e della guerra instancabile mossa agli Stoici (2).

Non manca poi Cicerone di porre Carneade quale moralista nel numero di coloro che non tengono conto dell'onestà insieme con Aristippo e Geronimo, contrapponendo loro, tra gli altri, anche Callifonte, e accostandolo sotto un certo rispetto ad Epicuro (3); accostamento che parrebbe confermato da un frammento di Varrone (4). Ma poichè a noi non rimase ignoto il motivo di quest'apprezzamento, che dipende dall'avere Carneade posto il fine nel godimento delle prime cose naturali, non dobbiamo tenerne conto speciale. Cosicchè tutto si riduce a stabilire se in realtà egli siasi attenuto a questo principio morale nella sua forma semplice e genuina, oppure accolse e difese

(1) Cic., *De fin.* II, 19, 34; IV, 49; V, 21, 73; *Tusc.* V, 85; *de off.* III, 119. Clemente, *Strom.* II, 415 c.

(2) Cic., *Tusc.* V. 83: Et quoniam videris hoc velle, ut, quaecumque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidii, quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus; sed is, ut contra Stoicos, quos studiosissime semper refellebat, et contra quorum disciplinam ingenium eius exarserat, nos quidem illud cum pace agemus.

(3) Cic., *de fin.* II, 35, 38; *Tusc.* V, 87.

(4) *Reliq. Sesquil.*, fr. XXIV, VII, 18, ed. Riese, Leipzig 1865, pagina 214: Unam viam Zenona incessisse, duce virtute, hanc esse nobilem, alteram Carneadem desubulasse, bona corporis secutum. XXV, VII, 19: Alteram viam deformasse Carneadem. — Il Brochard opina che questa testimonianza non abbia molto peso e si riferisca alla polemica tra Nuovi Accademici e Stoici.

quello più temperato di Callifonte. Una ponderata e coscienziosa soluzione della difficoltà implica un giudizio generale e definitivo su tutta l'opera del nostro filosofo come moralista, e non può essere data senza che siasi esaminata la polemica, che egli sostenne contro gli Stoici intorno a questo argomento capitale; e d'altra parte per apprezzare giustamente lo spirito della critica mossa da Carneade alla dottrina stoica, non possiamo fare a meno di esporre qui in modo compendioso anche questa (1).

§ 3. — È stata accennata nel paragrafo precedente la concezione degli Stoici intorno al sommo bene: vivere secondo natura, ossia mirare al conseguimento dei πρῶτα κατὰ φύσιν. Come giunsero a stabilire questa legge morale e qual significato essa ha?

L'origine sua naturalmente va rintracciata nelle dottrine psicologiche della scuola. L'anima umana è un'unità perfetta, uguale a Dio e, come tale, ragionevole; perciò l'uomo da natura può avere solamente una specie di appetiti, quelli razionali (2). Secondo gli Stoici contemporanei di Carneade,

(1) In omaggio alla perfetta sincerità, che è un dovere assoluto e imprescrittibile dello storico, dichiaro che per quelle parti del lavoro che non concernono direttamente i Nuovi Accademici, io mi credo autorizzato, anzi in dovere di ricorrere all'aiuto delle migliori e più recenti monografie che si hanno intorno all'argomento, dispensandomi dal compulsare tutte le fonti antiche; il che porterebbe, secondo ogni probabilità, a un cattivo rifacimento di quel lavoro, che altri ebbe agio e tempo di fare bene. Per la morale stoica mi valgo in modo speciale del recentissimo libro, più volte ricordato, intorno alla Stoa media dello Schmekel. Questi, e in grande parte a ragione, crede di avere rimediato al difetto dell'esposizione dello Zeller, il quale non distinse abbastanza le idee degli antichi Stoici da quelle dei nuovi, nè seguì con sufficiente pazienza e accuratezza passo per passo l'evoluzione del pensiero di quella importantissima associazione, còmpito del resto più proprio della monografia che della storia generale.

(2) Così dimostra ora lo Schmekel, op. cit. p. 327, contro lo Zeller, IV, p. 224, 3.

l'anima non riceve da natura stimoli al male; questi vengono non dall'interno, ma dall'esterno, ossia dalle opinioni che gli uomini si formano per effetto della natura delle cose. Che Crisippo così la pensasse, è reso manifesto dalla sua definizione dell'istinto: l'istinto dell'uomo è la ragione, che gli comanda di operare (1); e dall'altra della legge: la legge è la retta ragione, che comanda le cose da fare e vieta quelle da non fare (2). E l'ultima origine del *logos* è nella ragione universale, divina, cosmica; perciò l'istinto è per sua natura l'*egemonicon* stesso in quanto è capace di sentimento e di volontà. La sensazione, la rappresentazione, il concetto sono affezioni dell'*egemonicon*, sostanzialmente non diverse fra loro e appartenenti, sotto un certo rispetto, alla specie degl'impulsi.

Dalle rappresentazioni derivano e i concetti dell'intelligenza, che formano i criteri di verità, e i sentimenti o concetti apprezzativi, che sono i criteri per l'operare morale. La sanità dell'anima sta nell'armonico funzionare di tutte le sue parti, le quali esercitano un'attività conforme a natura; la malattia sta nel contrario. E di malattie vi sono due specie, l'errore e la passione; si ha quello quando una falsa sensazione eccita una falsa rappresentazione, e questa, un falso giudizio e una falsa azione; la passione invece è un impulso esagerato e perciò innaturale, il quale, sottraendosi al comando della ragione, provoca una determinazione irragionevole e un conseguente operare. Il *pathos* è una perversità del sentimento e della volontà, che nasce nell'*egemonicon* per effetto di un eccitamento eccessivo, che è provenuto improvvisamente da cosa esterna. (3).

(1) Plut., *de Stoic. rep.* XI, 6: ἡ ὁρμὴ τοῦ ἀνθρώπου λόγος ἐστὶ προσταχτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν.

(2) Stob. *Eclog.* II. 192: τόν τε νόμον σπουδαῖον εἶναι φασί, λόγον ὀρθὸν ὄντα προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον. Cfr. Zeller, IV, p. 22.

(3) Schmekel, op. cit. p. 329 e ss.

Da questo ottimismo psicologico segue che il sommo bene consiste nel sottrarsi all'azione delle cose esterne per operare unicamente sotto l'impulso delle condizioni subbiettive e interne. L'anima umana, per la sua parentela colla divinità, è il bene assoluto, la sorgente di ogni felicità, di ogni utilità (ὠφέλημα); essa è bene per sè, senza l'aggiunta o il confronto con altre cose. La malvagità, che è il vero male, è anche il vero danno e la causa della infelicità. Essa non è mai generata immediatamente dall'anima in quanto agisca regolarmente secondo la sua natura; sì bene dal suo funzionare disordinato, che viene prodotto da azioni esterne (1). Ciò che trovasi fra questi due opposti, non è nè bene, nè male, ed è indifferente in rapporto alla virtù e alla felicità (ἀδιάφορον). La virtù sta nell'operare secondo la ragione, reprimendo ogni movimento passionato, che è sempre effetto di opinioni errate e di giudizi leggeri. E poichè il piacere corporeo e spirituale (ἡδονή=*laetitia*) appartiene ad una delle quattro specie di passioni distinte dagli Stoici, deve essere considerato assolutamente un male. L'uomo per attuare la sua natura e compiere la sua missione deve essere sottomesso in modo assoluto alla ragione, che non gli dà che stimoli al bene. In quanto poi la sua natura è di origine divina, i suoi impulsi si presentano come una legge, la quale gli comanda di compiere il bene e di tralasciare il male. Ogni azione conforme a natura s'impone all'uomo come un dovere e un comando divino; l'utilità e neppure il sentimento d'onore non debbono essere motivi per operare virtuosamente e giustamente. Il tradursi in atto della legge divina, naturale, cosmica, non può forza d'uomo impedire; ma l'uomo può o non può dare il suo assenso alla legge stessa. Chi si adopera con tutte le sue forze per compiere ciò che è secondo natura, vi riesca o non vi riesca, sarà sapiente, virtuoso e beato.

(1) Cic., *de fin.* III, 33 e s.; D. L. VII, 94 e ss.; Schmekel, p. 357.

Il sapiente, quale veniva immaginato e descritto dagli antichi Stoici, è forse la concezione morale più elevata che s'incontri nella storia della filosofia. Egli è spoglio di ogni stoltezza, errore, difetto; giudica rettamente tutte le cose; non compie che azioni perfette e giuste; riunisce in sè tutte le virtù; è libero, perchè si determina sempre da sè; è bello, perchè la sola virtù è bella; è ricco e felice, perchè la vera ricchezza consiste nelle qualità morali, di cui egli è largamente provveduto e di cui fa uso come di veri beni; sa ubbidire e comandare; conosce le cose divine e sa convenientemente onorare la divinità, essere pio. Egli è assolutamente perfetto, privo di dolori e di bisogni; differisce dallo stesso Dio solamente per il tempo (1).

Questo tipo ideale di perfezione, secondo Crisippo, si era avverato solamente in uno o due individui. Tutti gli altri uomini erano stolti, malvagi, ignoranti, infelici, schiavi della passione, del vizio, dell'errore, del bisogno, della superstizione.

§ 4. — Nulla di più facile, che contro una morale così rigida e sprezzante della maggioranza, si formasse una forte reazione e sorgesse un vivo malcontento, anche fra coloro che pure non volevano andare all'estremo opposto, al sensualismo epicureo. Supponendo che Callifonte sia stato il primo rappresentante di questa opposizione, che il suo principio morale eclettico esprimesse l'obbiezione capitale, che veniva mossa alla dottrina stoica, noi comprendiamo come Carneade, l'eterno avversario di Crisippo, facesse suo questo concetto e lo svolgesse, anche se in sostanza non lo approvasse. La sua critica, movendo da punti diversi, tende sempre a dimostrare che la morale stoica in alcuni punti è sostanzialmente una ripeti-

(1) Zeller, IV, p. 248 e ss.

zione di concetti antichi, segnatamente di Platone e di Aristotele; in altri è in aperta contraddizione colla realtà dei fatti e colla pratica della vita. È smentito recisamente dall'esperienza il concetto degli Stoici intorno alla natura dell'anima, che è il cardine su cui s'impernia tutto l'edificio della loro morale. Nulla ci prova che l'anima sia un'unità perfetta, uguale a Dio, pura razionalità. Intorno ad essa regna la più grande ignoranza; noi non ne conosciamo affatto nè l'origine, nè l'essenza, nè il fine; nulla dal punto di vista teoretico ci autorizza a credere neppure alla sua esistenza (1). E se della sua natura noi, seguendo le regole della logica della verosimiglianza, volessimo crearci un'opinione per iscopi pratici, dovremmo reputare più probabile ch'essa sia composta di più elementi (2).

Scosso il principio dell'assoluta razionalità e semplicità dell'anima, tutta la morale stoica rimaneva un'astrazione filosofica, un bellissimo edificio costruito in aria, senza fondamento, senza valore pratico. Diventava perciò facile mostrare l'erroneità della loro concezione del sommo bene.

Dicono gli Stoici che originariamente la natura infuse nell'uomo l'istinto di tutte quelle cose, che servono a conservarlo come individuo e a perpetuarlo come specie. Ognuno di noi, appena fu messo alla luce, sentì l'amore di sè e tendette istintivamente a procurarsi i piaceri del corpo e a fuggire i dolori; null'altra cosa dapprima amò e desiderò. Questi primi oggetti del nostro appetito furono chiamati τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν. Senonchè, in seguito, si venne svolgendo da' suoi semi la ragione; s'incominciarono a osservare più sottilmente le cose e i loro rapporti; si formò il concetto della vera utilità e dell'ar-

(1) Cic., *Ac.* II, 124.
(2) Ibid. *de nat. de.* III, 36.

monia delle azioni e con esso un sentimento più fine e più delicato di ciò che è veramente conforme a natura e desiderabile per sè. Allora apparve nel suo splendore la dignità e la bellezza dell'onestà; lo Stoico ne fu tutto conquistato, imparò a disprezzare i mali fisici, ai quali per avventura è d'uopo andare incontro per conseguirla, e stimò essere veramente e semplicemente bene solo ciò che è onesto, e veramente e semplicemente male solo ciò che è turpe; disse trascurabili le altre cose che stanno in mezzo e che non sono nè virtuose, nè turpi; stabilì che esse non fossero reputate nè beni, nè mali; e vi ascrisse di conseguenza anche il piacere e il dolore (1); tutto si offuscò innanzi allo splendore della virtù.

Tutto questo, dice l'Accademico, non ha valore per la vita umana; è una morale senza base. Il piacere e il dolore, lungi dall'essere considerati indifferenti per la felicità della vita, ne sono parte integrante, perchè l'uomo non è pura razionalità, ma è corpo e spirito. E poichè la tendenza a soddisfare i primi bisogni naturali e a fuggire come il peggiore nemico la sofferenza fisica, precede in ordine di sviluppo la ragione, questa assai difficilmente potrebbe riuscire a svellere dalle radici ed estinguere quegli istinti, che sono insiti nell'uomo fin dalla sua nascita. La lotta fra l'elemento corporeo e quello razionale non cessa mai; la natura fisica non è mai interamente domata da quella spirituale; lo Stoico riuscirà a comprimere quei lamenti, che in caso di gravi patimenti fisici vengono alla bocca degli altri uomini; ma egli pure, benchè dica di non poter essere costretto da nulla, non potrà fare a meno di mandare involontariamente dei gemiti; e se il suo volto non avrà l'espressione dell'uomo vinto e oppresso dal dolore, porterà però i segni di colui che combatte e si sforza di vincere e di opprimere. Se

(1) Cic., *de fin.* III, 21. A., Gellio, *Noct. Att.* XII, V, 7 e s.

il dolore non fosse un male, non vi sarebbe lotta, nè gemito. I decreti della natura e della necessità, come ammettono gli stessi Stoici, non possono essere mutati da volontà, da consiglio, da ragione. Non c'è sforzo di volontà che trattenga il sapiente dal chiudere gli occhi, se mano estranea repentinamente gli si agiti innanzi; dal volgere in altra direzione la faccia, quando i raggi del sole dardeggino; dal non ispaventarsi, se tuono improvviso si faccia sentire; dal patire il freddo, il caldo, ecc. Alle necessità della natura deve piegarsi anche la ragione, perchè essa pure viene dalla natura; perciò allo Stoico verrà fatto di tollerare il dolore, di protrarre la resistenza ad esso; ma non otterrà mai di perderne la coscienza e il sentimento in modo definitivo; laonde l'ἀναλγησία e l'ἀπαθεία sono stati dell'animo inconciliabili colla natura, come essa si presenta all'estimazione dell'osservatore sereno e imparziale; esse perciò sono impossibili (1). La conseguenza di queste osservazioni è

(1) A. Gell. *Noct. Att.* XII, V, 5-14. « Sed haut scio, inquit, an dicat aliquis, ipsum illud, quod pugnat, quod gemit, si malum dolor non est, cur necesse est gemere et pugnare? Quia enim omnia, quae non sunt mala, molestia quoque omni non carent, sed sunt pleraque noxa quidem magna et pernicie privata, quia non sunt turpia, contra naturae tamen mansuetudinem lenitatemque opposita sunt et infesta per obscuram quandam et necessariam ipsius naturae consequentiam. Haec ergo vir sapiens tolerare et cunctari potest, non admittere omnino in sensum sui non potest . . . Sed cur contra voluntatem suam gemitus facere cogitur philosophus Stoicus, quem nihil cogi posse dicunt? Nihil sane potest cogi vir sapiens, cum est rationi optinendae locus; cum vero natura cogit, ratio quoque a natura data cogitur. Quaere etiam, si videtur, cur manu alicuius ob oculos suos repente agitata invitus conivent, cur fulgente caelo a luminis iactu non sua sponte et caput et oculos declinet, cur tonitru vementius facto sensim pavescat, cur sternumentis quatiatur, cur aut in ardoribus solis aestuet aut in pruinis inmanibus obrigescat. Haec enim et pleraque alia non voluntas nec consilium nec ratio moderatur, set naturae necessitatisque decreta sunt ».

Veramente queste obbiezioni allo Stoicismo sono messe in bocca da Gellio al suo maestro Calvisio Tauro, vissuto al tempo di Adriano e di

che il sommo bene, come viene concepito dagli Stoici, coll'esclusione assoluta del piacere e del dolore, è una pura astrazione; esso trovasi in piena dissonanza colla realtà, la quale insegna che i sentimenti corporei primitivi e il possesso e il godimento delle cose atte a soddisfarli, non sono indifferenti, ma appartengono al fine del vivere bene e beatamente. Ma a Carneade, esperto osservatore della vita reale, non poteva sfuggire l'importanza della virtù per raggiungere il fine ultimo; infatti questa non fu da lui esclusa dal sommo bene. Così noi ci spieghiamo come egli abbia potuto donare la sua approvazione alla dottrina di Callifonte.

Le diverse notizie che ci pervennero intorno a questo punto della sua filosofia, si spiegano coll'ammettere che gli scrittori,

Antonino Pio, e non sono esplicitamente attribuite a Carneade. Questo commentatore di opere platoniche, contrario non tanto agli Stoici quanto alla filosofia stoica, nel libro scritto allo scopo di dimostrare le loro incongruenze ed errori, avrà tratto profitto assai probabilmente dalla critica di Carneade, cui egli, nella sua qualità di scolarca dell'Accademia, non doveva ignorare. Si sa che, anche nell'epoca imperiale, di Carneade solevano giovarsi quei filosofi Accademici e anche Aristotelici, che intendevano confutare le teorie Stoiche. Gli scritti di Clitomaco, contenenti le lezioni di Carneade, furono l'arsenale completo, dove tutti andavano a prendere armi. La larga trasformazione d'idee, che Carneade aveva prodotto nella scuola degli avversari, era considerata dai Greci un grande risultato e aveva procurato molta celebrità al filosofo. A quegli scritti fecero ricorso Plutarco di Cheronea, platonico, e Alessandro d'Afrodisia, peripatetico, quando si proposero di scrivere contro il fatalismo stoico. Sarebbe irragionevole supporre che l'accademico Tauro, che non era filosofo originale e s'era conservato fedele all'indirizzo ecletico introdotto nell'Accademia da Filone e Antioco, ignorasse la critica di Carneade allo Stoicismo, o che, conoscendola, non se ne valesse nel suo libro. Del resto un argomento più forte per credere che il discorso di Tauro riferito da Gellio non è indipendente dalla critica di Carneade, si ha in ciò che esso non è che una esplicazione e giustificazione del fatto ripetutamente affermato da Cicerone che Carneade oppose al sommo bene degli Stoici il principio di Callifonte.

i quali ne parlarono, abbiamo dato risalto ora all'uno, ora all'altro degli elementi contenuti nel principio ecletico Callifonteo, da lui difeso contro la morale troppo astratta degli Stoici.

È sottointeso che questo principio morale non era proclamato da Carneade come un domma; se così fosse, egli avrebbe dovuto derivarlo da una dottrina psicologica, che nè possedeva, nè credeva possibile. Egli si limitava a notare il fatto che la natura umana esigeva una cotale norma morale per conseguire il suo fine ultimo, senza ricavaane una teoria scientificamente dimostrata. Il fatto era reso evidente dall'esperienza comune e si presentava con tutti i caratteri della verosimiglianza.

Sez. IV. — **Le dispute di etica speciale.**

§ 1. — L'etica stoica, fondata sul rigido principio che la virtù sola è un bene, la malvagità sola un male, nelle norme particolari di condotta e nelle applicazioni alla vita, non solo dovea essere smentita dai fatti, ma cadere in contraddizioni, che difficilmente si potevano risolvere, e urtare contro l'opinione dei più e contro certi principii teoretici universalmente ammessi, dai quali gli Stoici stessi dicevano di trarre la loro filosofia. Va da sè che Carneade impegnasse battaglia anche da questa parte; e battaglia ci fu.

Ne è un documento esteso lo scritto di Plutarco *de communibus notitiis adversus Stoicos*, del quale finora gli storici riconobbero l'origine accademica solo in un breve passo, dove Carneade è esplicitamente menzionato.

Oltre gli argomenti generali già addotti (v. p. 11 e ss.) a dimostrare l'abitudine di Plutarco di valersi dei libri della

nuova Accademia per combattere gli avversari del Portico, vi sono prove speciali per questo scritto. L'antagonismo tra Stoici e Accademici è ricordato in sul principio del dialogo: Lampria accademico si lamenta che gli Stoici, del resto ottime persone e suoi amici e famigliari, aggrediscano gli Accademici con troppa acerbità e ostilità, chiamandoli sofisti, corruttori e distruggitori della filosofia e dei dommi ordinatamente stabiliti, e accusandoli di avere portato il disordine e la confusione nella loro teoria delle *idee comuni*. Ma, ciò che non devesi lasciare inosservato, il biasimo degli Stoici non colpisce Lampria stesso, il quale, anzi, per debito di verità riconosce di essere stato trattato con rispetto e dolcezza; bensì gli Accademici più antichi, cioè Arcesilao, secondo loro, inventore di censure proterve e inique εἰς τὴν συνήθειαν e Carneade, il più valente e glorioso di tutti. In mezzo a questi due Accademici, per volere della provvidenza, visse Crisippo, il quale, a giudizio degli Stoici, riuscì a confutare tutte le obbiezioni di quello e ordinò a sistema i concetti comuni in modo da far sembrare temerario, sofistico e inutile il tentativo posteriormente fatto da Carneade di mostrarli falsi (1). A Lampria tiene dietro col discorso Diadumeno, rilevando che di sofismi è piena la dialettica di Crisippo e che l'accusa di stravolgere i concetti comuni si può a più forte ragione ritorcere contro di lui. Ciò appunto si propongono di dimostrare i due Accademici nel loro dialogo.

Che questo nella sostanza provenga dalla scuola di Carneade si inferisce da molti indizi: Carneade è citato al c. 27, 15

(1) Plut. *de com not.* 1, 4: Εἶτά τις εἶπεν αὐτῶν, ὡς οὐκ ἀπὸ τύχης, ἀλλ' ἐκ προνοίας Θεῶν, νομίζοι μετ' Ἀρκεσίλαον καὶ πρὸ Καρνεάδου γεγονέναι Χρύσιππον, ὧν ὁ μὲν ὑπῆρξε τῆς εἰς τὴν συνήθειαν ὕβρεως καὶ παρανομίας, ὁ δ' ἤνθησε μάλιστ. τῶν Ἀκαδημαϊκῶν. Κρύσιππος οὖν ἐν μέσῳ γενόμενος, ταῖς πρὸς Ἀρ[illegible]σίλαον ἀντιγραφαῖς καὶ τὴν Καρνεάδου δεινότητα ἐνέφραξε.

in modo quasi da togliere ogni dubbio che a lui siano state improntate anche le altre argomentazioni. Ivi si dice che gli errori innanzi rilevati nella dottrina stoica del fine, furono attribuiti non alla setta stoica in generale, sì ad Antipatro; perchè costui, incalzato dalle obbiezioni di Carneade, aveva reputato opportuno di difendersi col modificare gli insegnamenti della sua scuola. E mentre i due interlocutori contemporanei di Plutarco, prendono le mosse dalle accuse, delle quali sono fatti bersaglio gli Accademici da parte dei loro amici personali del Portico, e vogliono riversarle su loro, non sottopongono a critica le idee seguite allora in quella scuola, ma l'antico stoicismo e specialmente gl' insegnamenti di Crisippo, senza tenere conto delle trasformazioni, che si erano avverate in seguito per opera specialmente di Panezio e Posidonio. Il dialogo dunque riproduce non una polemica agitatasi tra Accademici e Stoici all'epoca di Plutarco, ma quella rimasta famosa per tutta l'antichità, tra Crisippo e i Nuovi Accademici, quando l'ostilità delle due associazioni era sommamente viva. Per essa naturalmente lo scrittore si valse di scritti polemici, che colpivano la dottrina crisippea. Ora, per quanto si sa, questa fu principalmente l'opera critica assunta da Carneade, il quale fu studiosissimo degli scritti crisippei, che sono continuamente citati nel libro di Plutarco in questione, e consumò tutta la sua vita nel distruggere quell'edificio filosofico, che il secondo fondatore della Stoa con ingegno e cura aveva saputo innalzare.

L'esame particolareggiato della contenenza del libro fornisce altri e più saldi argomenti.

I due Accademici che sostengono il dialogo, fanno consistere il fine nel vivere secondo natura, in quanto questa conduce al possesso delle cose atte a rendere felici; tale appunto fu l'opinione di Carneade (1). Biasimano vivamente Crisippo di chia-

(1) Confr. Plut., *de comm. not.* V, 2 e Cic., *de fin.* V, 20.

mare cosa indifferente la buona fama; ora sappiamo tale biasimo essere venuto da Carneade, il quale v' insistette tanto che gli Stoici venuti dopo furono costretti a riconoscere che il buon nome era un bene da desiderare per sè e in vita e dopo morte (1). È tutto proprio di Carneade, o almeno dei Nuovi Accademici, l'ammonimento di non procedere dommaticamente, ma di esaminare ὥσπερ ἐπὶ ζυγοῦ le ragioni che pendono da una parte e dall'altra; e parimenti lo scopo del libro, cui i i due interlocutori così determinano: τὴν αἵρησιν αὐτῶν (Stoici) ἐλέγχομεν, οὔτε πιθανοῖς πράγμασιν, οὔτε ὡμιλημένοις ὀνόμασι τὰς κοινὰς ἐκστρέφουσαν ἡμῶν παὶ παραβιαζομένην ἐννοίας. Con esso non si contrappone dunque alla scienza stoica un'altra scienza, come avrebbe fatto ogni filosofo dommatico, ma la probabilità e il senso comune, due criterii schiettamente carneadei (2). E, ciò che è assai significante, Diadumeno, l' interlocutore più autorevole di Plutarco, giudica la dialettica, prediletta da Crisippo, un'arte inutile alla scienza e alla vita, e atta solamente a rendere sospetta di falsità ogni nozione; e la paragona al polipo, che d' inverno divora le proprie braccia; giudizio e paragone che appartengono a Carneade (3). E come esempio della impotenza della dialettica usata da Crisippo, Diadumeno adduce lo *pseudomeno*, del quale a lungo si occupò Carneade (4). A Crisippo, il quale si chiede donde dedurrà il principio del dovere e la materia della virtù, una volta scartata la natura e le cose ad essa conformi, Plutarco consiglia di imitare, come fece anche Zenone, l'esempio di Aristotele e di Teofrasto, di Senocrate, Speusippo e Pole-

(1) Conf. Plut., *de comm. not.* VI, 2, con Cic., *de fin.* III, 57.
(2) Plut. XI, 5 e XXVIII, 5.
(3) Conf. Plut. ibid. II, 4 e XXIX, 2 con Cic., *Ac.* II, 91 e Stobeo, *Floril.* 93, 13.
(4) Cf. Plut.; II, 2 e XXIV, 3 con Cic., *Ac.* II, 95 e ss.

mone, i quali trovarono il fondamento della felicità nella natura e nelle cose conformi alla natura, desiderabili, buone, utili, aggiungendovi la virtù, come quella che, insegnando a usare opportunamente di tutto, rende la vita perfetta e felice; e poco innanzi (34, 2) biasima la brama stoica di screditare le antiche legittime e native teorie per sostituirne delle nuove bestiali e mostruose. Ora, e la consuetudine di ricondurre la morale agli antichi filosofi greci più celebri, osteggiando le innovazioni, e la designazione del sommo bene quivi indicata, sono proprie dei Nuovi Accademici e in particolare di Carneade, il difensore del principio morale eccletico di Callifonte (1). Ma la concordanza in questa parte della filosofia è resa evidente da altri confronti e merita di essere riferita letteralmente.

Plutarco afferma che gli Stoici in realtà seguono gli stessi beni e mali dei Peripatetici e degli altri filosofi; la differenza è tutta di nomi e di frasi (τοῖς ὀνόμασι καὶ τοῖς ῥήμασιν); e Cicerone: « Carneades. . . . pugnare non destitit, in omni hac quaestione, quae de bonis et malis appelletur, non esse rerum Stoicis cum Peripateticis controversiam, sed nominum » (2). Plutarco rimprovera agli Stoici di escogitare teorie strane intorno ai beni e ai mali, la cui nozione è molto più evidente che quella delle cose sensibili, perchè ταῦτα ἐκ τῶν ἀγαθῶν τῶν ἐν ἡμιν σύμφυτον ἔχει τὴν γένεσιν; e Cicerone attesta che coloro i quali riposero il sommo bene nel raggiungere *prima secundum naturam,* nel cui numero è Carneade, opinarono anche che queste prime cose fossero *prima in animis quasi virtutum igniculi et semina* (3). Adunque l'uno e l'altro credono nella

(1) Cf. Plut., XXIII, 1; XIII, 1: XXII, 3; XXXIV, 2 con Cic., *Ac.* II, 131; *de fin.* II, 35: *Tusc.* V, 83; Plut., *adv. Col.* XXVI, 2 e ss.

(2) Ibid. XXIII, 4; XVII 6, con Cic, *de fin.* III, 41.

(3) Ibid, XXIV, 2 con ibid. V, 18,

natività delle prime condizioni ed elementi della moralità. E sempre in ordine alla stessa questione, importa aggiungere che il principio stoico che il male è un effetto necessario e un prodotto del *logos* della natura, che perciò non è inutile nell'economia universale del mondo, e senza di esso neppure il bene potrebbe sussistere, è confutato per mezzo delle conseguenze che ne scenderebbero: gli Dei sarebbero causa non solo del bene, ma anche del male; non odierebbero la scelleraggine; sarebbero colpevoli dei latrocinii, omicidi, parricidi, tirannidi. Colle medesime conseguenze dimostra Carneade che gli Dei non hanno largito agli uomini la ragione (1).

Questi raffronti, che potrebbero essere condotti a un numero maggiore, sono tolti da quella parte del dialogo che concerne l'etica e specialmente la teoria del bene e del fine (c. 1-29). Nell'altra, nella quale si confutano molti placiti di fisica stoica, riesce più difficile continuare il raffronto. Ciò nulla meno non mancano anche in questa i segni dell'influenza accademica. Si fa menzione del lungo dibattito tra Accademici e Stoici (36); della consuetudine di Arcesilao di schernire nella scuola gli Stoici per le loro assurdità; della confutazione del domma stoico τὸ μηδενὸς ἅπτεσθαι μηδὲν (40) e dell'altro delle κράσεις δι' ὅλων, confutazione che probabilmente fu ripresa da Carneade, perchè Crisippo non abbandonò quel domma (37, 7 e ss.); l'accusa mossa dagli Stoici agli Accademici di ragionare contro le nozioni comuni col sostenere l'impossibilità di sciogliere i problemi di filosofia naturale è ribattuta (40); è impugnata la dimostrazione dell'esistenza di Dio per mezzo del consenso universale degli uomini, coll'affermare che vi possono essere popoli che non ne abbiano l'idea (31, 3); è

(1) Cf. Plut. XIII e s. con Cic. *de nat. de.* III, 65 e ss. V. vol. I, p. 234 e ss.

rilevata l'assurdità di concepire gli Dei largitori di ricchezze, potenza, salute, figliuolanza e degli altri beni esterni e non di quelli interiori, della virtù, obbiezioni appunto che sappiamo essere state fatte da Carneade (1). Però nella parte fisica del *de communibus notitiis* s'incontra qualche osservazione critica, che pare contraddire colle idee di Carneade, quali ci sono fatte conoscere da Cicerone. Ma nè questo fatto, nè la scarsità dei raffronti non hanno peso bastevole per farci supporre che qui Plutarco abbia mutata la sua guida; le due circostanze si possono altrimenti spiegare. Per la prima debbesi riflettere che anche in uno stesso autore il pensiero di Carneade è presentato tal fiata in modo contradditorio; egli assumeva tanti atteggiamenti, si aggirava per tante, tortuose e oscure vie, che riusciva difficile a' suoi stessi scolari più intelligenti di coglierlo con esattezza e delinearlo con precisione in ogni sua sfumatura. Il numero esiguo delle somiglianze è naturale; gli altri scrittori antichi della Nuova Accademia ci lasciarono affatto a corto d'informazioni intorno alla fisica; solo una parte di questa, la teologia, ci è fatta conoscere con qualche larghezza nel trattato intorno alla natura degli Dei di Cicerone; ma quali obbiezioni Carneade movesse agli Stoici intorno all'origine, formazione e costituzione dell'universo, intorno alla qualità, al numero, all'unione e separazione degli elementi primi, allo spazio, al tempo, al movimento, alle uguaglianze e disuguaglianze dei corpi, alla materia, ecc., nessuno ci insegna. Può darsi che Cicerone non comprendesse nè il senso, nè il valore filosofico, nè l'utilità di un sottile questionare intorno a problemi tali; può darsi ancora più facilmente che si riserbasse di esporre questa parte del pensiero accademico nell'opera di filosofia cosmologica, ch'egli stava

(1) V. vol. I, p. 214, 224, 236.

meditando negli ultimi giorni di vita e a cui si era preparato col tradurre dal *Timeo* platonico la concezione pitagorica dell'universo.

Tutto lo scritto di Plutarco, di cui è parola, dal principio alla fine, presenta il medesimo carattere, andamento e metodo; ovunque trovi abbondanza e oculata citazione di passi delle opere di Crisippo, alle quali ovunque seguono osservazioni acute e opportune; ovunque con molta penetrazione di pensiero e forza dialettica si vanno indagando i principii, dai quali sono dedotti i placiti stoici e le conseguenze, che ne derivano, e si dimostrano degli uni e delle altre le incoerenze, le falsità, le assurdità, le dissonanze colla realtà dei fatti e colle nozioni comunemente ammesse dall'umanità; il critico non oppone nuove teorie a quelle che viene confutando, non mostra interesse di fondare una scienza e una morale propria, ma di soppiantare quelle degli Stoici per ricondurre la speculazione greca alle tradizioni dei più grandi filosofi e metterla in armonia coll'opinione e la coscienza pubblica: « Il sapiente stoico non esiste in paese alcuno del mondo, nè mai esisterà » (c. 33, 4), ecco la sintesi di tutto lo scritto. Il quale mi pare contenga, almeno per alcune questioni, lo svolgimento fatto punto per punto di quel programma di polemica filosofica che gli antichi, i quali scrissero di Carneade, ci annunciarono.

§ 2. — Ha il medesimo intendimento del dialogo fin qui esaminato, l'altro scritto di Plutarco intitolato *de stoicorum repugnantiis*, di cui il Volkmann lascia in dubbio l'autenticità (1). Fatta astrazione degli ultimi due capitoli, che impugnano il fatalismo stoico, e derivano da Carneade, come pare ora dimostrato (2), il lavoro, per rigore di analisi, per

(1) Zeller, V, p. 162.
(2) V. retro p. 115.

profondità di pensiero, per coerenza logica, è senza confronto inferiore al *de communibus notitiis*. Esso si può considerare diviso in varie parti, che non hanno tra loro sufficiente connessione: nella prima si rileva la disarmonia che esiste tra gli insegnamenti e il modo di vivere degli Stoici (I-VIII); nella seconda si dimostra come costoro nello svolgere la filosofia non siansi mantenuti fedeli all'ordine e alla partizione prestabilita (IX e s.); nella terza si rilevano le contraddizioni in alcuni problemi di etica speciale (XI-XXVII), poi di retorica (XXVIII), di anatomia (XXIX), per ritornare all'etica (XXX) e passare poi alla teologia (XXXI-XL), e da ultimo alla fisica (XLI-XLVII). Anche in questo scritto il filosofo stoico di gran lunga più bersagliato è Crisippo, e, nell'ipotesi che la fonte sia un Accademico, la preferenza è giustificata dall'iscrizione che Aristocreonte, discepolo e famigliare suo, scolpì in una colonna sotto l'immagine di bronzo del maestro:

Τόνδε νέον Κρύσιππον 'Αριστοκρέων ἀνέθηκε,
τῶν 'Ακαδημιακῶν στραγγαλίδων κοπίδα.

iscrizione riferita in principio del libro (1).

L'autore, mentre si dà molta cura di mettere al nudo le contraddizioni degli Stoici, non tralascia di assumere le difese dei Nuovi Accademici. A Crisippo si rimprovera l'orgoglio di essersi sforzato con molti scritti di superare Arcesilao (X, 12); e al biasimo col quale lo Stoico tenta di colpire quei filosofi che si astengono dal giudicare in ogni cosa per loro fini particolari, si risponde che Carneade, secondo la sentenza degli stessi Stoici, nulla disse di proprio, ma apprese da Crisippo l'arte di esporre tutti gli argomenti possibili da una parte e dall'altra e le stesse obbiezioni che si potevano movere a' suoi placiti;

(1) Plut., *Stoic. rep.* II, 5.

e si fa osservare che tutte le dispute degli Accademici contro la verità, messe insieme, non eguagliano quanto Crisippo stesso scrisse contro il senso e la consuetudine (1). Tradisce la devozione all'Accademia la seguente accusa indirizzata a Crisippo: « E costui vitupera *quelli che disputano con eguale calore per tutte le soluzioni opposte*; costui, il quale per la brama di parlare in ogni cosa con novità e sottigliezza, afferma che non inutilmente si tagliano borse, si calunnia, si fanno stoltezze; che non inutilmente vi è la gente inutile, dannosa, sciagurata » (2). In ultimo si osserva che tutte le contraddizioni rilevate appartengono a Crisippo o agli Stoici a lui anteriori e contemporanei, e si biasimano teorie che, in tempi successivi, furono modificate dagli scolarchi del Portico. Evidentemente Plutarco si valse del lavoro di un avversario della Stoa, che visse in un tempo non molto posteriore a Crisippo.

Ma dove l'indirizzo accademico più chiaramente salta all'occhio, è in quella parte che tratta della teologia. Qui si fanno agli Stoici alcune obbiezioni, che, sulla testimonianza di Cicerone, sappiamo essere state mosse da Carneade e che già abbiamo trovato nello scritto di Plutarco or ora esaminato. In alcune citazioni ed esempi, come quello dell'astenersi dalla vecchia moribonda, i due scritti *de communibus notitiis* e *de stoicorum repugnantiis* si ripetono. Ciò non ostante, fatta eccezione pei due ultimi capi contenenti la confutazione del fatalismo, essi presentano troppe differenze, perchè si possa cre-

(1) Plut., *Stoic. rep.* X, 3 e ss. Cic., *Ac.* II, 87, dove il rappresentante dell'Accademia dice: « Sed ut ad ea, quae clariora sunt, veniam, res iam universas profundam, de quibus volumina impleta sunt non a nostris solum, sed etiam a Chrysippo: — de quo queri solent Stoici, dum studiose omnia conquisierit contra sensus et perspicuitatem contraque omnem consuetudinem contraque rationem, ipsum sibi respondentem, inferiorem fuisse, itaque ab eo armatum esse Carneadem ».

(2) Plut., ibid. XXXV, 4.

dere chè siano usciti dalla medesima penna; il primo, o almeno il lavoro che servì di fonte, è opera di un avversario degli Stoici, che sa indagare i presupposti psicologici e logici dei loro dommi, vederne le conseguenze, saggiarne il valore, scoprirne le debolezze e le falsità con critica severa e ragionamento libero e indipendente; il *de stoicorum repugnantiis* è lo studio arido e superficiale di uno che ha lette diligentemente le opere di Crisippo e ha saputo raccogliere i passi a suo avviso contraddittori e metterli a confronto, senza profondità di pensiero, senza arte dialettica; talvolta l'autore è guidato più dalla frase che dal contenuto. Per ispiegare da una parte la somiglianza del fine, delle idee, dei sentimenti e dall'altra le differenze di metodo e di capacità intellettiva degli autori dei due scritti si può congetturare che questo lavoro appartenga a un discepolo di Carneade, il quale, sull'esempio del maestro, abbia inteso di combattere la filosofia stoica e, per scarsità d'ingegno, non abbia saputo fare di più e siasi attenuto a questo metodo pedantesco (1).

§ 3. — Se si ammette la probabilità delle conclusioni, a cui siamo giunti nell'indagare la fonte dei due scritti attribuiti a Plutarco, la nostra conoscenza dello scetticismo accademico acquista maggiore estensione. Siamo ora in grado di seguire nei particolari una polemica filosofica, che fu una parte interes-

(1) Non sono lontano dal credere che la filologia classica, con uno studio esteso ed accurato degli scritti e dei frammenti plutarchei che combattono lo Stoicismo e l'Epicureismo, può fornire nuovi documenti per arricchire la storia della Nuova Accademia e della sua critica riformatrice, e a un tempo giungere a un concetto più esatto dell'autenticità degli scritti attribuiti a Plutarco e dei rapporti colle fonti più antiche. Il Diels ha già dato uno splendido esempio di queste ricerche, studiando il metodo di composizione e la fonte dell'*Epitome* (*Dox. gr.* p. 61 e ss.).

sante della vita intellettuale ellenica e che prima ci era nota solamente nella sua generalità.

E poichè le osservazioni di Carneade intorno all'etica speciale, quantunque siano animate da un medesimo principio, convincere gli avversari di filosofare παρὰ τὰς ἐννοίας καὶ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς (1), pure, come suole avvenire in quistioni particolari e spezzate, non si possono ridurre a un'unità sistematica, credo opportuno farle seguire, numero per numero, all'enunciazione dei relativi dommi stoici. Probabilmente ciascuna di esse fu soggetto di lezione e di discussione nel recinto dell'Accademia.

1° La natura ci procura cose, che non sono nè buone, nè utili e ci allontana da quelle che non sono nè cattive, nè dannose. Ciò appunto ammettono gli Stoici dicendo che la natura ci procura la sanità, la robustezza fisica, la bellezza e le altre qualità utili a compiere quella perfezione a cui essa tende, e ci allontana dalle contrarie, come le mutilazioni, i dolori, le deformità, le malattie; e dichiarando insieme che le une e le altre sono cose indifferenti.

La falsità di questa teoria appare tanto più evidente, quando si rifletta che coloro, i quali non ottengono le prime e incappano nelle seconde, a buon diritto odiano la vita e se ne spogliano.

2° La natura è indifferente; il bene massimo sta nell'uniformarsi alla natura (τῇ φύσει ὁμολογεῖν). Infatti, se la virtù sola giova alla felicità della vita e tutte le altre cose sono indifferenti, la natura, la quale ci procura cose che non giovano alla felicità, sarà indifferente e stolta, perchè compie opera vana. Di qui è manifesto il controsenso degli Stoici, che pongono il fine nel vivere secondo natura e chiamano indifferenti le cose naturali.

(1) Intorno al valore di questi termini veggasi vol. I, p. 216 e ss.

3° I beni sono eguali tra loro e compie un medesimo dovere chi si sottopone a grande impresa e chi si astiene da una vecchia moribonda. Ma poi dicono gli Stoici che per quella si deve affrontare anche la morte, mentre di questa astensione sarebbe turpe e ridicolo il vantarsi; e affermano che il loro sapiente deve apprezzare non egualmente beni eguali. Inoltre vanno contro l'opinione comune, perchè così aboliscono la lode, l'ammirazione e la fama per le grandi azioni, perchè mettono al medesimo livello e la fortezza di chi si espone al più grave pericolo e quella di chi sa sopportare la puntura di una mosca.

4° Il saggio stoico non deve dolersi nè di possedere, nè di essere privo dei più grandi beni. Ma chiunque vive dei frutti della terra, sente la privazione delle cose necessarie come un male e lavora per ottenerle, non reputandole indifferenti; perciò si suole distinguere l'uomo che lavora per uno scopo pratico e utile da quello che attende ad occupazioni vane e sterili. Forsechè il sapiente stoico, quando vede la sua salute deperire, o il suo patrimonio dileguare, non chiama il medico per guarire e non intraprende lunghi e pericolosi viaggi per ristorare le sue finanze? Come dunque tale domma non è contrario ai principii comuni?

5° Non rallegra il sapiente stoico il passaggio dai più grandi mali ai più grandi beni, dal vizio alla virtù, dalla più grave infelicità alla migliore fortuna, per conseguire la quale non moverebbe neppure un dito, persuaso che per tempo non aumenta, perchè chi fu sapiente per un momento, lo è sempre, e non è, in quanto a felicità, inferiore a chi coltivò la virtù e fu felice per tutta la vita. E poi ancora affermano gli Stoici che a nulla giova la virtù posseduta per breve tempo. Col che vengono a sostenere che chi è fornito della virtù, sia pure per un momento, raggiunge la maggiore felicità e che l'acquistarla non è prezzo dell'opera. Sono queste massime opposte tanto alla coscienza universale, quanto tra loro.

6º Chi possiede la virtù e la felicità spesso non se n' accorge, come non avverte il rapido passare dalla stoltezza alla sapienza, dalla miseria alla beatitudine.

Crisippo stesso chiarisce la falsità di questo suo principio, quando dice che il bene si fa conoscere da sè. In vero, se il bene in genere si fa conoscere, a più forte ragione la virtù, che secondo natura è il bene sommo; a quel modo che chi vede le cose leggermente bianche, a più forte ragione vedrà quelle che lo sono in sommo grado, e chi sente col tatto le cose tiepide, sente anche quelle assai calde; e come per natura si percepisce la differenza della sanità e della malattia, sarebbe assurdo non percepire quella della sapienza e della stoltezza e non accorgersi di avere perduta o acquistata l'una o l'altra. Delle due cose l'una: o il non avere ancora effettuato il passaggio dal vizio alla virtù, dall' infelicità alla beatitudine, non è nè vizio, nè infelicità; o la differenza tra il male e il bene è così piccola, che non si può percepire.

Ma gli Stoici non vogliono rinunziare a nessuno di questi placiti, anzi, dichiarando tutti gli uomini, eccetto il sapiente, malvagi, ingiusti, infedeli, stolti, ammettono implicitamente che chi progredisce verso la virtù è stolto e malvagio; nella stessa guisa che annega tanto chi è d'un palmo sotto il pelo dell'acqua, quanto chi è immerso nella profondità del mare, e che il cieco è cieco anche ove sia lì lì per ricuperare la vista. Se questo essi dicono per ischerzo, depongano la serietà di filosofi; se seriamente, riconoscano essere contrario al senso comune fare di ogni erba fascio e vituperare nella stessa misura tutti gli uomini; perchè quelli che camminano verso la virtù (οἱ προκόπτοντες) non sono ciechi, ma somiglianti a quelli forniti di vista poco acuta; nè annegati, ma nuotanti verso riva.

7º Colui che ha tutti i beni e tutto ciò che rende compiuta la felicità, deve togliersi la vita; colui che non ha nessuna

buona fortuna, tutte le cose avverse, tutte le disgrazie presenti e future, non deve rinunziare a vivere, a meno che gli capiti qualche cosa che non sia nè bene, nè male. Gli Stoici, in omaggio a questa massima, incitarono molti sapienti al suicidio, quasichè sia meglio cessare di essere felici; molti malvagi conservarono in vita, quasichè sia dovere il vivere sciagurati. E così facendo, operano ragionevolmente secondo Crisippo, il quale crede che la felicità della vita non dipenda dai beni e dai mali, ma dalle cose favorevoli e dalle contrarie alla natura.

Chi ragiona in cotale guisa, certo non ha cura di osservare quale concetto del bene e del male si abbia nelle famiglie, quali cose siano reputate utili, quali dannose al vivere; ma, seguendo strani principii, agisce press'a poco come quel popolo d'Etiopia, presso cui il cane governa, ha nome e onori di re; gli uomini hanno gli uffici di principi e di magistrati. Egli inverte tutto l'ordine del vivere sociale, civile e religioso e la stessa natura, come il tiranno, che assegna il primo posto al malvagio cittadino.

8° Come non esiste il vero senza il falso, così non esiste il male senza il bene, perciò la prudenza, che è la scienza di distinguere il bene dal male, tolto il male, non ha più ragione di essere.

La similitudine non corre; tra il vero e il falso non vi è alcun mezzo; tra il bene e il male vi è l'indifferente, onde non sono due cose opposte contradditorie. I beni e i mali poi non esistono, affinchè esista la prudenza; ma questa sorge dopo, come la medicina si forma dopo la malattia e la sanità; e nulla vieta che, tolti i mali, resti una scienza, che compia l' ufficio della prudenza per rispetto ai beni, come, tolte le cose amare, rimane il gusto per le dolci; laonde gli Stoici, spinti dalla brama di dire cose nuove contro l'opinione comune, sopprimono il nome, ma lasciano la cosa.

9° Beni non sono le cose conformi a natura e fine non è il loro possesso; la ricchezza, la salute, la vita e anche l'onore sono cose indifferenti; esse costituiscono la materia della virtù, non la virtù, la quale consiste nella scelta razionale e nell'attività diretta al loro conseguimento.

Con questa teoria, secondo Carneade, gli Stoici non riferiscono ad un unico fine tutte le azioni che si compiono; altro è il loro fine, ad altro essi riferiscono i singoli atti. Ciò è contro il buon senso, come lo è ordinare gli atti a raggiungere un fine, il quale raggiunto non porta nè dignità, nè felicità; inoltre è inattuabile, perchè se la scelta e l'aspirazione alle prime cose secondo natura è il fine, ognuno si sforza di tendere a quelle, e ne segue che il fine in realtà consiste nel possesso delle cose stesse.

10° Non può esistere la scienza dei beni e dei mali, ossia la prudenza, se prima non c'è la rappresentazione di ciò che è bene e male. Ma se si chiede allo stoico che sia il bene, ti risponde: Niente altro che la prudenza. E se si chiede che sia la prudenza: Niente altro che la scienza dei beni. E così egli gira in un circolo vizioso; poichè non si comprende che cosa sia bene, senza la definizione della prudenza, e che cosa sia prudenza, senza la definizione del bene.

Assurdità ancora maggiori scoperse Carneade in questa dottrina degli Stoici. Questi ripongono la sostanza del bene nella prudente elezione di ciò che è secondo natura; ma l'elezione è o non è prudente solamente per rispetto a un fine, il quale alla sua volta non è altro che il ben ragionare nello scegliere le cose secondo natura. E poichè il retto ragionare in questa scelta è un accidente, che proviene dall'abito della retta ragione, esso si deduce dal fine, e il fine non si può per necessità pensare senza di esso. Pertanto l'uno e l'altro concetto ci mancherà.

Ma tutto non finisce qui. Il retto ragionare deve avere come contenuto ciò che è bene, utile e giovevole per rispetto al fine; nè sarebbe tale se versasse intorno a cose senza utilità, valore o pregio, che le rendano desiderabili. Gli Stoici osserveranno che la scelta, per essere ragionevole, dovrà rivolgersi alle cose che conferiscono alla felicità; ma poichè per essi la felicità è la retta ragione, si conclude che il fine è il ben ragionare nella scelta delle cose giovevoli al ben ragionare.

A tali mostruose e assurde conclusioni si deve necessariamente venire, movendo dai due principii che la moralità somma sta nello scegliere le prime cose secondo natura; e che queste non siano da noverare fra i beni, bensì fra le cose indifferenti (1).

11° Gli Stoici, forse già mossi dalla critica di Arcesilao,

(1) È dubbio se Carneade in questo punto della sua critica colpisse idee insegnate per la prima volta nel Portico da Antipatro, o già professate da Crisippo. Lo Zeller (IV, 519, 4) reputa più probabile che già questi avesse escogitata quella dottrina e che Antipatro l'avesse solamente svolta e difesa contro le obbiezioni di Carneade, perchè l'Accademico stesso nella sua classificazione dei sistemi morali la attribuisce agli Stoici in genere. A me pare più verosimile l'altra ipotesi, 1° perchè, sebbene Plutarco la esponga alla fine del capo 27 come semplice opinione di alcuni, la conferma indirettamente nel capo seguente, dicendo che l'assurdità della teoria, che sta per esaminare, è comune a tutti i seguaci della Stoa; il che fa credere sotto questo rispetto a una differenza con quella rilevata precedentemente; 2° perchè la stessa dottrina, cui l'Accademico combatte, da Stobeo (Eclog. II, 132, 10), nell'enumerazione delle varie opinioni degli Stoici intorno al fine, è attribuita, benchè accennata assai brevemente, ad Antipatro: 'Αντίπατρος δὲ ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς ecc. Che poi Carneade nella sua classificazione dei principii morali ascriva quella agli Stoici, è facile spiegare, anche senza supporre inesattezze nella notizia: l'accademico, a cui ricorse Cicerone, assunse come nota specifica della morale degli Stoici il principio fondamentale insegnato dallo scolarca suo coetaneo, col quale egli ebbe le maggiori polemiche personali.

benchè chiamassero indifferente (ἀδιάφορον) tutto ciò che non era nè virtù, nè malvagità, avevano diviso le cose indifferenti in due specie, in cose assolutamente indifferenti (ἀποπροηγμένα) e come tali senza valore; e in cose degne di pregio (προηγμένα). E conseguentemente accanto al dovere perfetto (τέλειον καθῆκον=κατόρθωμα) avevano ammesso un dovere medio (μέσον καθῆκον).

Con questo temperamento, osserva Carneade, gli Stoici, se non colle parole, certo sostanzialmente, accettano gli insegnamenti dei Peripatetici, di Socrate, degli antichi Accademici, giacchè ciò che altri chiamarono beni, essi chiamano vantaggi; ma in realtà non danno un valore diverso alle ricchezze, alla sanità e alle altre cose esterne e professano una teoria non dissomigliante da quella di Aristone, da loro combattuta (1). E allora essi non possono più vantarsi di essere filosofi riformatori, nè di avere escogitati dommi proprii e originali.

Aggiungo un'altra osservazione veramente singolare e isolata.

12° La bellezza, secondo gli Stoici, è tutta interiore; non concerne le qualità fisiche, ma le intellettuali. Movendo da questa premessa, eglino asseveravano che brutti erano tutti i giovinetti, i quali fossero viziosi e stolti; belli, tutti quei saggi; ma di questi ultimi, nessuno era degno di essere amato. L'amore deve essere rivolto unicamente ai brutti, e cessare non appena che essi cessino di essere tali e raggiungano la bellezza. L'amore è una specie di caccia al fanciullo ineducato, ma da natura ben disposto alla virtù. Dottrina invero ammirevole, che dà un significato nobile alla passione greca pei fanciulli e tenta dirizzarla a scopo morale ed educativo.

Senonchè Carneade, senza avere nulla a che dire sull'opera educativa che i suoi avversari propongono al filosofo, osserva

(1) Cic, *de fin.* III, 41 e IV, 43; *tusc.* V, 120.

che nessuno non avrà mai visto spegnersi un amore rivolto a persona brutta fisicamente e moralmente, non appena questa sia diventata bella, saggia e giusta tanto più che gli stessi Stoici giudicano la malvagità dell'anima rendere deforme il viso. Perciò questa disposizione d'animo verso i giovanetti, ove sia pura di passione, si deve chiamare *caccia* (θήραν) *o desiderio di educare* (φιλοπαίδειαν) e non *amore* (ἔρωτα), poichè a questo termine tutto il mondo dà il significato di passione, la quale per sua natura corra al bello esteriore e rifugga dal deforme (1).

Da quest'ultimo punto della polemica in linea generale emerge che la propaganda delle proprie idee nelle sette filosofiche greche postaristoteliche si concepiva come una missione, un apostolato, un dovere che si imponeva al sapiente e che doveva essere compiuto con ispirito di abnegazione e fuori d'ogni allettamento sensibile. Era una vera caccia che i membri più anziani e colti delle varie associazioni davano ai giovinetti ineducati e inesperti, ma forniti da natura di buone qualità, per attirarli fra le proprie fila e infondere loro i propri principii; e quando gli animi dei novizi erano formati a virtù e le menti a sapere, subentrava l'autodidattica e il giovane compieva su altri la stessa opera educativa. Non si può negare che, eziandio nel campo delle idee, esista tra quelle antiche scuole filosofiche e le associazioni religiose, che si organizzarono nell'epoca di mezzo, quella affinità che noi abbiamo già notata nel loro ordinamento amministrativo ed economico. Che quest'opera di propaganda non fosse limitata agli Stoici, i quali probabilmente la ereditarono dai Cinici, ma fosse cura precipua anche delle altre scuole, ci assicurano non pochi fatti

(1) Plut., *comm. not.* c. 4-29. Cf. *de stoic. rep.* XI-XXVII. Per la teoria dell'amore cf. anche *Stoicos quam poetas absurdiora dicere*, III, 2.

e specialmente la consuetudine degli scolarchi di scrivere manuali, istituzioni, comperdi, con metodo didattico e polemico, allo scopo d'impartire agli scolari gli elementi della propria filosofia e contemporaneamente di persuaderli della falsità e istruirli delle differenze contenute nelle altre. L'iniziativa privata e l'assoluta libertà d'insegnamento erano condizioni assai favorevoli a conservare intensa la vita scientifica in una nazione, che aveva perduta l'autonomia politica.

In linea particolare, l'ultima obbiezione di Carneade da noi riferita ci dimostra ch'egli tentava di ricondurre gli Stoici alla realtà e all'osservanza delle massime comunemente accolte e all'uso generale anche nella lingua, non permettendo ch'essi adoperassero parole, che avevano un significato fisso e preciso nella letteratura e nel popolo, ad esprimere idee diverse. La polemica aveva assunto tutte le forme possibili.

§ 4. — La filosofia nell'antichità compieva certe funzioni, che erano in istretto rapporto coi bisogni spirituali di tutti i cittadini; importante tra esse il consolare gli uomini nelle avversità e portare un sollievo al dolore; presso i Greci gli scritti attinenti a tale ufficio non sono scarsi. Si venne formando una letteratura consolatoria con regole determinate per ogni evento calamitoso della vita, perdita delle sostanze, dell'onore, della patria, della libertà, della salute, della vista ecc. La filosofia, illuminando la mente e disperdendo gli errori, costituiva un rimedio generale applicabile a tutte le malattie morali (1); ad

(1) Cic., *Tusc.* III, 81: Sunt enim certa, quae de paupertate, certa, quae de vita inhonorata et ingloria dici soleant; separatim certae scholae sunt de exilio, de interitu patriae, de servitute, de debilitate, de caecitate, de omni casu, in quo nomen poni solet calamitatis. Haec Graeci in singulas scholas et in singulos libros dispertiunt; opus enim quaerunt; quamquam plenae disputationes delectationis sunt. Et tamen,

essa si attribuiva una grande efficacia; in essa si aveva una fede illimitata. Dalle opere di Cicerone, di Seneca, di Plutarco e da frammenti di altri autori, tra i quali sono noti quelli περὶ πένθους di Crantore, l'accademico maestro di Arcesilao, noi possiamo ancora apprendere gli argomenti di consolazione, che si solevano impiegare. Alcuni sono umani; nella loro semplicità efficace contengono un vero che non perisce e in grande parte furono assimilati dai predicatori cristiani e resi popolari; altri sono un risultato di lunga meditazione e appropriati solo agli uomini colti; altri infine sono puerili e quasi ridicoli, e noi ci persuadiamo che uomini sani di mente li abbiamo usati e vi abbiano creduto, solo col pensare che il greco si commoveva alle grazie della parola, al suono armonioso del periodo, alle arti della retorica, molto più dei popoli moderni inciviliti. Il suo spirito si sollevava dall'afflizione, come il fanciullo passa dal pianto al riso, quando gli fate udire il suono d'un campanello o brillare innanzi agli occhi un oggetto risplendente (1). Così noi comprendiamo come i filosofi più chiari non abbiano disdegnato, anzi abbiano concepito come un dovere di consolare parenti, amici, concittadini nelle avversità private e pubbliche.

I Nuovi Accademici, e questo giova a maggiormente determinare la singolarità del loro scetticismo, pagarono largamente il loro tributo a tale consuetudine. Anche Carneade si occupò di filosofia consolatoria, trattando il caso della schiavitù della patria.

ut medici toto corpore curando minimae etiam parti, si condoluit, medentur, sic philosophia cum universam aegritudinem sustulit, *sustulit* etiam, si quis error alicunde extitit, si paupertas momordit, si ignominia, pupugit, si quid tenebrarum obfudit exsilium, aut eorum, quae modo dixi, si quid extitit; etsi singularum rerum sunt propriae consolationes, de quibus audies tu quidem, cum voles.

(1) Veggasi il brillante articolo *Les consolations dans l'antiquité* nel vol. di C. Martha intitolato *Études morales sur l'antiquité*, Paris 1889, 2ª ed. p. 135-189.

Nella sua scuola venne posta la seguente tesi: « videri fore in aegritudine sapientem patria capta »; e Carneade stette per il no. I filosofi, che dalle città remote si recavano ad Atene a perfezionare i loro studi e là fissavano dimora per impiegare la vita nell'insegnamento, conservavano vivo l'amore della patria lontana. Zenone e Cleante non vollero essere fatti cittadini ateniesi, affinchè non sembrassero commettere ingiustizia verso la loro città nativa (1). E Clitomaco credette di compiere un dovere di buon cittadino e di filosofo, col raccogliere in un opuscolo le ragioni esposte dal maestro e inviarle ai Cartaginesi, per consolarli d'esser caduti in ischiavitù (anno 146) (2). Noi non abbiamo notizia nè dell'accoglienza, nè dell'effetto che lo scritto di Clitomaco ebbe tra i suoi concittadini; sappiamo che gli antichi di questo atto lo lodarono e a buon diritto possiamo supporre che i Cartaginesi ne seppero grado al loro compatriotta. Se il lettore vuole farsi un concetto chiaro della diversità di funzione sociale che la filosofia compì presso gli antichi e compie presso i moderni, immagini che un francese dimorante all'estero avesse mandato a' suoi connazionali, dopo la catastrofe pubblica del 1870 e 71, un lavoro filosofico allo scopo di consolarli. Il novello Clitomaco sarebbe stato giudicato da tutta Europa semplicemente un pazzo; invece nessuno reputa opera irragionevole e folle quella dei sacerdoti, che in privato e dal pulpito compiono tuttora l'ufficio di consolare i credenti di eventuali sciagure private e pubbliche. La religione si appropriò nel medio evo molti uffici, che presso i Greci erano esercitati dalla filosofia, la quale cessò di essere popolare.

Del pari ignoriamo gli argomenti impiegati da Carneade a

(1) Così racconta Antipatro nello scritto περὶ τῆς Κλεάνθους καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς, Plut., *Stoic. rep.* IV, 1.

(2) Cic., *Tusc.* III, 54.

sostenere la sua tesi. È possibile che molti dei ragionamenti suoi siano passati nelle *dispute tuscolane* di Cicerone, il quale lesse il libro di Clitomaco; ma, per la grande incertezza che regna intorno alle fonti di questa opera, nessuno vorrebbe osare di ricostruire la disputa carneadea neppure nelle linee generali (1). Probabilmente egli addusse la considerazione che, come la ferita a poco a poco diventa cicatrice, così col tempo il dolore si affievolisce, non perchè muti la realtà della cosa, ma perchè l'uso insegna ciò che avrebbe dovuto insegnare la ragione, cioè che le sciagure sono meno gravi di quello che appaiono in sulle prime; all'uopo portò gli esempi di altri grandi Stati e popoli, i quali in quel turno di anni erano andati incontro alla medesima sorte, i Macedoni, gli Achei, i Corinzii, e col tempo vi si erano abituati; e sopratutto insistette nel dimostrare che l'amarezza del dolore nasce da una sola causa, dal non essere preparati col pensiero all' eventualità della sciagura (2).

Questi argomenti non presentano nulla di particolare, anzi, caso nuovo, Carneade non dissente da' suoi avversari. Il consenso qui non reca maraviglia, poichè non si tratta di risolvere il problema della conoscenza, o di stabilire principii teoretici o pratici con metodo speculativo; non si è di fronte ad una que-

(1) V. Vol. I, pag. 45.

(3) La mia congettura proviene dal confronto di Cic., *Tusc.* III, c. 22, con Plut., *de tranquill. an.* c. 16. In ambedue i capi è citato Carneade; dal Latino come autore del libro inviato da Clitomaco ai Cartaginesi, o almeno della disputa che vi era riferita; dal Greco come seguace dell'opinione che il dolore è lieve in chi è sempre in aspettazione del male; ma quest'idea è fondamentale nei passi di ambedue gli scrittori, i quali pure s' incontrano nel citare l' esempio dei Macedoni e del re Perseo, benchè Cicerone l'attribuisca in modo speciale alla scuola dei Cirenaici; non si capirebbe la citazione della disputa di Carneade, se nel capo stesso Cicerone non avesse riferito alcuna delle riflessioni da lui lette nell'opuscolo di Clitomaco.

stione dialettica; ma si vuole compiere un sacro ufficio, che la consuetudine greca aveva assegnato al filosofo; qui non vale l'estro metafisico, non l'immaginazione, ma l'osservazione diretta della vita quotidiana, l'esperienza giornaliera, la conoscenza del fatto umano nella sua concretezza. Sul terreno dei fatti scompaiono le differenze di teoria, le opinioni si avvicinano, gli uomini non si perdono in lunghe e sterili dispute; provvedono alla necessità come esperienza detta. Ora l'esperienza aveva insegnato ai filosofi che il popolo greco, vivace, sensibile, mobile, leggero, impressionabile, come tutti i meridionali; spensierato e fidente nell'avvenire, come tutti i giovani sani e ben disposti da natura; baldo, come tutti i popoli fortunati; amante della vita politica, come tutti i cittadini degli stati retti liberamente, aveva sofferti i più tremendi disinganni, e l'amarezza era stata tanto più viva quanto più la nazione era stata colta impreparata. Negli storici greci s'incontrano descrizioni di cordogli e lutti pubblici così forti e profondi, che la storia moderna non offre esempi. La letteratura consolatoria è l'opera e lo sforzo dei filosofi di avvezzare i loro concittadini a riflettere sulla loro condizione, a non illudersi sull'avvenire, ad addomesticarsi, a forza di pensarvi, a tutte le disgrazie e ai disastri possibili alla natura umana, affine di risparmiarsi, se non la sciagura, la sorpresa della sciagura. Non diversi potevano essere i ragionamenti usati dai filosofi delle varie scuole nel compiere questa missione, come non diversi sono oggidì quelli usati dai sacerdoti delle varie religioni verso i loro fedeli. La filosofia fatta pel popolo è pura di sottigliezze dialettiche, che, sì care al metafisico, separano le scuole e alimentano le diatribe: il buon senso è uguale in tutti.

Ond'è che la tendenza a dominare le affezioni perturbatrici del cuore per mezzo della mente ha una lunga storia nei filosofi greci; la disciplina del pensiero è disciplina degli

affetti; essa si trova in Anassagora, nei Cirenaici, negli Stoici, nei nostri Accademici, specialmente negli eccletici che seguirono agli scettici e in altri. Ma in un punto, nel quale la parola consolatrice di Crisippo, mette capo ai principii generali filosofici della scuola, e da essi vuole trarre la forza, ivi Carneade riprende il suo posto di battaglia. Crisippo cercava di consolare gl'infelici col rammentar loro l'impero universale del fato, della necessità, a cui il sottrarsi a nessun mortale era concesso. Ragionamento inopportuno e inefficace, osservava Carneade; gli uomini, se fosse vero il fatalismo stoico, non avrebbero alcun motivo di consolazione, piuttosto di dolore; solamente i malevoli possono trovare sollievo nell'avere compagni di sventura; i buoni lamenteranno che a sì crudele necessità siano soggetti tutti i loro simili (1).

L'arte di consolare andò perdendo efficacia col tempo; il popolo greco aveva oltrepassata l'età della giovinezza; l'espansione, vuoi nella buona, vuoi nell'avversa fortuna, diventò

(1) Cic., *Tusc.* III, 59: « Carneades, ut video nostrum scribere Antiochum, reprendere Chrysippum solebat laudantem Euripideum carmen illud:

> Mortális nemo est, quém non attingát dolor
> Morbúsque; multis súnt humandi líberi,
> Rursúm creandi, mórsque est finita ómnibus,
> Quae géneri humano angórem nequícquam ádferunt.
> Reddénda terrae est térra, tum vita ómnibus
> Meténda, ut fruges. Síc iubet Nécessitas.

« Negabat genus hoc orationis quicquam omnino ad levandam aegritudinem pertinere. Id enim ipsum dolendum esse dicebat, quod in tam crudelem necessitatem incidissemus; nam illam quidem orationem ex commemoratione alienorum malorum ad malivolos consolandos esse accommodatam ». Anche negli scritti plutarchei, che sembrano avere origine accademica, vengono biasimate non raramente citazioni di passi di Euripide fatte da Crisippo per ispiegare e convalidare le sue teorie. Cf. *Stoic. rep.* XV, 2; XXI, 1; XXXIII, 4; XLII, 4.

più riflessiva e misurata. La decadenza è segnata dal fatto che i retori s'impadroniscono di questa parte della filosofia e fissano il genere di stile che conviene a questa o a quella parte del discorso consolatorio; all'arte spontanea subentra quella riflessa, che nel governare i moti del cuore è inefficace; gli artifici rivelati rendono gli uomini diffidenti. La classe colta, fin dai primi secoli dell'èra volgare, disdegna i soliti argomenti consolatorî, domanda altri pensieri, *nova aliqua sed magna* (1). Il nuovo pensiero è già sorto, va allargandosi, diventando filosofia e religione, penetrando nelle corti, nelle legioni, nelle città. La parola della consolazione non moverà più dal pensiero del filosofo, ma dal cielo; non più la ragione porterà conforto agli infelici, ma la fede.

Sez. V. — **Il fondamento del diritto.**

§ 1. — Se il nome di Carneade non è completamente ignorato dalle persone colte, che non si occupano di storia della filosofia, si deve alla parte giuridica del suo pensiero, la cui conoscenza è tratta quasi interamente da pochi frammenti della famosa orazione contro la giustizia tenuta a Roma: frammenti conservati da Lattanzio, il quale li ha presi dal trattato *della repubblica* di Cicerone.

Questa orazione, che fa epoca nella storia della cultura del popolo romano, non deve essere considerata solamente un episodio della vita del filosofo, una semplice millanteria del facondo oratore, che volesse fare impressione sugli animi degli incolti Romani; ma il suo contenuto deve venire integrato colle altre vedute di Carneade per cercarne il legame ed esaminarne il valore. A tale fine bisogna anche qui muovere dallo Stoicismo.

(1) Plinio il giovine, *epist.* I, 12. Cf. Martha, p. 187 e s.

L'orazione contro la giustizia ha qualche rapporto con esso?

Si sa che tutti e tre i filosofi ambasciatori, Carneade accademico, Diogene stoico e Critolao peripatetico, durante il lungo soggiorno a Roma (anno 155), sia per invito avuto dalla cittadinanza, che in quel tempo godeva la pace decorsa tra la battaglia di Pidna (168) e la terza guerra punica (149), sia di propria iniziativa, per desiderio di far mostra di tutta la potenza della loro parola e della loro scienza filosofica, a beneficio eziandio della causa che patrocinavano, aprirono un corso di conferenze (1). É probabile che tutti e tre abbiano scelto l'argomento delle loro orazioni dalla filosofia pratica, come quella che interessava vivamente i loro ospiti, tutti dati alle armi, agli affari, alla politica, all'amministrazione; anzi è lecito supporre che ciascuno abbia esposte le idee della sua scuola intorno alla giustizia, il principio più importante della vita pubblica e privata. Il soggetto doveva soddisfare pienamente le esigenze e i desideri dell'uditorio, poichè i Romani, a ragione o a torto, si credevano gli uomini più giusti e alla virtù della giustizia attribuivano la grandezza, alla quale era pervenuta la propria patria.

§ 2. — In questa ipotesi lo stoico Diogene, con parola modesta e sobria, come attesta Polibio, che ebbe opportunità di ascoltarlo, spiegò ai Romani l'idealismo morale e il cosmopolitismo della sua setta.

L'anima di tutti gli uomini è uguale; e come tutte le cose uguali si attraggono, così anche gli esseri razionali; per ciò l'istinto della società è insito nella stessa ragione, la quale insegna a ciascuno di noi che esiste una sola città, un solo stato, la grande società umana; ciascuno si sente parte integrante di

(1) A. Gell. *Noct. Att.* VI, 14, 8-10. Macrob. *Saturn.*, 5. — Vedi vol. I, p. 147-150.

questo immenso organismo governato da una sola legge e da un solo diritto, la retta ragione. Questa legge conforme alla natura si fa sentire in tutti. immutabile, sempiterna, divina; invita col comando al dovere, col divieto allontana dalla frode. È suprema, assoluta; non è lecito crearne altre contrarie, nè abrogarla totalmente o parzialmente; non voto di popolo, non decreto di senato possono dispensare dall'ubbidirla; nessuno ha bisogno d'interprete per comprenderla; è la medesima in Atene e in Roma, oggi e domani e sempre; l'inventore e il promulgatore di essa è uno solo, il maestro e il comandante di tutti, Dio. Chi non vi obbedisce, va contro la natura e per questo fatto solo soffrirà tutte le pene. L'uomo pensa e opera moralmente solo in quanto conformasi alla legge; e poichè questa è la medesima in tutti gli uomini, tutti debbono tendere allo stesso scopo, al bene universale. L'individuo non deve vivere per sè, ma per l'umanità; l'interesse personale deve essere assolutamente subordinato a quello umano (1). In questo stato politico ed etico regna perfetta concordia ed armonia; tutti i cittadini hanno vivo il sentimento dell'ordine, coltivano la virtù e reprimono gli appetiti irrazionali, che sono la causa delle inimicizie e delle guerre; sono sottomessi alla volontà divina, al fato, alla serie universale e interminabile delle cause e degli effetti. I doveri fondamentali sono la giustizia, *in qua virtutis splendor est maximus*, e la beneficenza, due virtù che sono le basi della società civile (2). Intorno ad esse Diogene potè parlare a lungo ai Romani, perchè nella sua scuola erano state soggetto di molte dispute e di scritti. Il suo maestro Crisippo gli aveva insegnato in proposito una dottrina propria: tutti gli altri esseri sono nati per il

(1) Cic., *de fin.* III, 64; *de rep*; III, 33; Plut., *de comm. notit.* XXXIV, 6. Zeller, p. 285 e s.
(2) Cic., *de off.* I, 20.

bene degli uomini e degli dei, gli uomini per formare società e comunanza; è inerente alla natura che tra l'individuo e il genere umano, come tra parte e tutto, interceda un diritto naturale; colui che lo osserva è giusto; ingiusto chi lo trasgredisce. Tra il diritto pubblico e quello privato non àvvi opposizione (1). Gli uomini non si trovano in rapporti giuridici colle bestie, ma solo coi loro simili e cogli dei; la pietà verso gli dei è una parte della giustizia. Affinchè si realizzi il regno della giustizia e della moralità occorre che la perfetta ragione sia presente in tutti; essa invece si trova solamente nel sapiente; si formarono quindi gli stati singoli, che tengono divisa l'umanità. Come gli stati, così le istituzioni che li governano sono effetto di errore e stoltezza: quali il matrimonio, la famiglia, la proprietà, la moneta, i tribunali, i ginnasi, i tempii (2). Stato conforme alla natura umana, con istituzioni veramente buone, non esiste.

Edotto di questo idealismo politico, potè sul Campidoglio il pretore romano A. Albino, uomo erudito e versato nella lingua greca, dire per ischerzo volgendosi a Carneade: « A te, Carneade, non sembra io sia un pretore, nè questa una città, nè in essa abitino cittadini ». A cui Carneade, che subito aveva capito di essere stato preso per il collega stoico: « A questo stoico non sembrerà così ». Gli scolarchi ateniesi non lasciavano di contendere neppure in paese straniero; e certo Carneade sarà stato assai lieto di osservare che al senso pratico dei Romani la dottrina de' suoi avversari si presentava come ridicola; e tornato in patria, credette il fatto degno di essere raccontato a' suoi discepoli (3).

§ 3. — Sogliono gli storici narrarci che Carneade tenne a

(1) Cic., *de fin.* III, 67.
(2) Diog. L. VII, 33 e 131.
(3) L'aneddoto è ricordato da Clitomaco. Cic., *Ac.* II, 137.

Roma due discorsi ispirati a scopo opposto: il primo giorno dimostrò l'esistenza del diritto naturale e lodò la giustizia; il secondo sostenne tutto il contrario; onde gridano all'immoralità, all'audacia e alla sfacciataggine del filosofo, che non si vergognò di difendere contraddizione sì enorme.

Anche non tenendo conto che, se si applicasse questo criterio, tutta la filosofia dei Nuovi Accademici sarebbe un'immoralità, perchè il loro metodo era di difendere in ogni quistione le soluzioni opposte, io credo in questo caso particolare che i due discorsi, tenuti in giorni successivi, abbiano un'unità perfetta e si propongano il medesimo fine: mostrare la falsità della dottrina degli Stoici intorno alla giustizia; e siccome costoro in questa parte della filosofia, molto più che in altre, erano dipendenti da Platone e da Aristotele, bisognò prendere le mosse da questi. Leggiamo in Lattanzio: « Carneades autem, ut Aristotelem refelleret ac Platonem, justitiae patronos, prima illa disputatione collegit ea omnia, quae pro justitia dicebantur, ut posset illa, sicut fecit, evertere..... Carneades, quoniam erant infirma, quæ a philosophis adserebantur, sumsit audaciam refellendi, quia refelli posse intellexit » (1). E altrove: « Nec immerito extitit Carneades, homo summo ingenio et acumine, qui refelleret istorum (Platone e Aristotele) orationem et iustitiam, quæ fundamentum stabile non habebat, everteret, non quia vituperandam esse iustitiam sentiebat, sed ut illos defensores eius ostenderet nihil certi, nihil firmi de iustitia disputare » (2). Di qui è evidente che la prima orazione non era che un esordio, un'introduzione, uno sguardo storico alla questione, un'esposizione delle idee accettate dagli Stoici, che l'Accademico s'apprestava a confutare nel vegnente giorno (3); confutazione, la quale non aveva per iscopo di

(1) Lattanzio, *Instit. div.* V, 14; V, 17. 2-4.
(2) Ibid. *Epit.* 55, 5-8,
(3) Cic., *de rep.* III, 12.

vituperare la giustizia in sè, ma di colpire i filosofi avversari, o almeno la loro teoria dommatica. Non è la virtù stoica, che Carneade venga demolendo, ma il sapere; su questo si dovrà tornare più innanzi. E non a caso a noi pervennero frammenti solamente della seconda orazione; questa sola offriva un pensiero nuovo, dava una scossa inaspettata e forte all'intelligenza dei Romani; perciò *eam disputationem, qua iustitia evertitur, apud Ciceronem L. Furius recordatur* (1); e noi ora possiamo tentare di ricostruire questo singolare discorso nelle sue linee generali.

§ 4. — Non esiste una giustizia naturale nè verso gli uomini, nè verso gli dei; se essa esistesse le medesime cose sarebbero giuste o ingiuste, buone o cattive, morali o immorali, sacre o non sacre, per tutti gli uomini, come le cose calde e le fredde, le dolci e le amare. Invece chi conosce il mondo e la storia, sa che regna una grandissima diversità di apprezzamenti morali e giuridici, di consuetudini e di idee religiose da popolo a popolo, da città a città, da villaggio a villaggio, da tempo a tempo. I Cretesi e gli Etoli reputavano cosa onesta il brigantaggio; i Lacedemoni dichiaravano loro proprietà tutti i campi che potevano toccare col giavellotto; gli Ateniesi solevano annunciare pubblicamente che loro apparteneva ogni terra che producesse olive e biade; i Galli stimavano disonorevole cosa procurarsi il frumento col lavoro, invece che colle armi; i Romani vietavano ai Transalpini la coltivazione dell' ulivo e della vite, per impedire la concorrenza ai loro prodotti e dar a questi un valore più elevato. Gli Egiziani, che hanno una storia di moltissimi secoli, adorano come divinità il bue e belve di ogni genere; i Persiani, disprezzando gli dei dell'Ellade, ne incendiarono i tempii, persuasi essere cosa illecita che gli dei,

(1) Lattanzio, *Instit. div.* l. c.

i quali hanno per abitazione tutto il mondo, fossero rinchiusi tra pareti; Filippo il Macedone ideò e Alessandro mandò ad esecuzione la guerra contro i Greci per punire quei numi; i Tauri, gli Egiziani, i Galli, i Fenici credettero che tornassero assai accetti alle loro deità i sacrifizi umani.

Si dice essere dovere dell'uomo giusto ubbidire alle leggi; ma a quali? A quelle di ieri, o a quelle di oggi? A quelle fatte in questo stato, o in quello? Se una legge suprema, universale, costante s'imponesse alla coscienza del genere umano, come pretendono gli Stoici, coteste variazioni non sarebbero possibili; perciò non esiste un diritto naturale, nè uomini giusti per natura. Il diritto è invenzione degli uomini a scopo di utilità e di difesa; come prova anche il fatto che non raramente le leggi, le quali sono fatte dal sesso maschile, assicurano a questo particolari vantaggi a danno di quello femminile. La legislazione di nessun paese, attentamente esaminata, appare l'espressione di principii fissi, naturali, veri, immutabili, divini; invece al profondo osservatore non isfugge che ogni disposizione legale move da ragione di utile e viene cambiata appena non risponde più ai bisogni e agl' interessi di coloro che hanno nelle mani il potere. Ogni nazione cerca di provvedere al proprio bene e considera, per istinto di natura, gli animali e gli altri uomini come istrumenti della propria conservazione e felicità (1). La storia insegna che tutti i popoli che diventarono grandi, potenti, ricchi, non pensarono ai vantaggi altrui, ma unicamente ai proprii: « Voi stessi o Romani », disse Carneade parlando a un Scipione Emiliano, il futuro distruttore di Cartagine e di Numanzia, a Lelio il saggio, al letterato Furio Filo, a Scevola il futuro giureconsulto, all'erudito Sulpicio Gallo, al grande oratore Galba, al vecchio Catone, l'implacabile nemico di Cartagine, al fiore di tutta la cittadinanza e ali

(1) Cic., *de rep.* III, 12-21.

presenza dei colti ostaggi Achei trasporta' 'n Italia, tra i quali il grande storico e generale Polibio, « vo. stessi, o Romani, non vi siete impadroniti del mondo colla giustizia; se volete essere giusti, restituite le cose tolte agli altri, ritornate alle vostre capanne a vivere nella povertà e nella miseria. Il criterio direttivo della vostra vita non fu la giustizia, bensì l'utilità, che invano cercate di mascherare; poichè voi, coll'intimare la guerra per mezzo di araldi, col recare ingiurie sotto un pretesto di legalità, col desiderare l'altrui, col rubare, siete pervenuti al possesso di tutto il mondo ».

Ma per temperare il cattivo effetto, che avesse potuto produrre negli animi dei Romani questa audace analisi dei fattori della loro grandezza politica, l'avveduto ambasciatore ateniese ricordò altri esempi, che erano celebri e lodati in tutto il mondo. Rammentò la ben nota risposta data dal pirata catturato ad Alessandro il grande: « Io infesto breve tratto di mare con una sola fusta, con quel medesimo diritto, col quale tu, o Alessandro, infesti tutto il mondo con grande esercito e flotta ». Il patriottismo, questa virtù somma e perfetta, che suole essere portata fino al cielo colle lodi, è la negazione della giustizia, perchè si alimenta della discordia seminata tra gli uomini e consiste nell'aumentare la prosperità del proprio paese, naturalmente a danno di un altro, coll' invadere violentemente il territorio altrui, estendere il dominio, aumentare le gabelle. Patriotta è colui che acquistò dei beni alla patria colla distruzione di altre città e nazioni, colmò l'erario di denaro, rese più ricchi i concittadini. E, quel che è peggio, non solo il popolo e la classe incolta, ma eziandio i filosofi esortano e incoraggiano a commettere cotali atti ingiusti; cosicchè alla malvagità non manca neppure l'autorità della scienza. Ovunque regnano inganno e ingiustizia, che invano si tentano di nascondere e legittimare.

Tutti quelli che hanno diritto di vita e di morte sul popolo, sono tiranni; ma essi preferiscono chiamarsi re per volontà divina; quando alcuni, o per ricchezze, o per ischiatta, o per potenza, hanno nelle mani l'amministrazione di una città, costituiscono una setta; ma i membri prendono il nome di ottimati; se il popolo ha il sopravvento nel maneggio dei pubblici affari, la forma di governo si chiama libertà; ma è licenza. Ma poichè gli uomini si temono l'un l'altro, e una classe ha paura dell'altra, interviene una specie di patto fra popolo e potenti e si costituisce una forma mista di governo, dove la giustizia è un effetto non di natura o di volontà, ma di debolezza. Ed è naturale che così avvenga. Se l'uomo deve scegliere tra le seguenti condizioni: recare ingiuria e non riceverne; e farne e riceverne; nè farne, nè riceverne, egli reputerà ottima la prima, perchè soddisfa meglio i suoi istinti; poscia la terza, che dona quiete e sicurezza; ultima e più infelice la condizione di chi sia costretto ad essere continuamente in armi, sia perchè faccia, sia perchè riceva ingiurie. Adunque lo stato naturale dei rapporti tra uomo e uomo è la lotta, la guerra, la discordia, la rapina, la violenza, l'inganno; in una parola, l'ingiustizia. La giustizia è una virtù che si esercita per effetto di debolezza e per proprio tornaconto.

Ma gli Stoici, come vedemmo, consideravano la giustizia divisa in due parti, verso gli uomini e verso gli dei. Carneade doveva notare che anche quest'ultima esiste solamente nell'immaginazione de' suoi avversari e dei filosofi, dai quali essi attinsero i loro principii.

Non si acquista, non si allarga potere, non si fondano regni senza le armi, le guerre, le vittorie; le quali alla loro volta in generale presuppongono la presa e la distruzione di città. E dalle distruzioni non vanno immuni le case degli dei; nè dalle stragi si sottraggono i loro sacerdoti; nè dalle rapine i

tesori e gli arredi sacri. Quanti trofei di divinità nemiche, quante sacre immagini, quante spoglie di tempii resero splendidi i trionfi dei generali romani! E non sono cotesti sacrilegi? Non sono atti di somma ingiustizia verso gli dei? No, innanzi al giudizio del popolo, all'opinione della gente colta, degli storici, dei letterati, questa è gloria, è patriottismo, è prudenza, sapienza, giustizia. Dunque la giustizia verso gli dei non solamente non viene osservata in pratica, ma non esiste neppure in fondo alla coscienza generale degli uomini; anch'essa viene subordinata all'utile. Ma non s'arresta qui la critica di Carneade.

§ 5. — Con un esame sottile e profondo dell'antinomia esistente tra i due concetti di sapienza e di giustizia, e della natura morale dell'uomo quale in realtà è, e quale egli si crede e vorrebbe essere, il filosofo greco ha chiarito un contrasto del cuore e della mente umana, che tuttavia rimane e che ha servito di fondamento alle teorie utilitaristiche inglesi di tempi a noi vicini.

La sapienza politica comanda ai cittadini di accrescere la potenza e la ricchezza della patria, estenderne i confini e il dominio, renderne più intensa la vita con nuove sorgenti di guadagni e di piaceri; e tutto questo non si può compiere senza danno di altre genti. La giustizia invece comanda di risparmiare tutti, di beneficare i propri simili indistintamente, restituire a ciascuno il suo, non toccare i beni, non turbare i possedimenti altrui, non sminuire la felicità d'alcuno. Ma se un uomo di stato vuole essere giusto, non avrà mai l'approvazione de' suoi amministrati, non gloria, non onori, i quali il popolo attribuisce non al giusto e onesto e inetto; bensì al sapiente, al prudente, all'accorto. Non per giustizia, ma per sapienza i generali di Roma e di altre nazioni ebbero il soprannome di *grandi*. La

violenza, la forza, l'ingiustizia hanno dato potere e consistenza agli stati; ma per nascondere la propria origine e fuggire la taccia d'ingiusti, i popoli, fatti grandi e divenuti dominatori, vanno immaginando delle favole da sostituire alla storia vera, come il mercante arricchito agogna un titolo di nobiltà. Le stesse qualità, e solamente le stesse, mantengono gli stati liberi e forti. Non àvvi nazione tanto stolta, la quale non preferisca il comandare con ingiustizia, all'ubbidire con giustizia. La ragione di stato, la salvezza pubblica vincono e soffocano i sentimenti disinteressati. Uno stato vuole vivere a prezzo di qualsiasi ingiustizia, perchè sa che alla vittoria, con qualunque mezzo acquistata, tien dietro la gloria. Nel concetto degli antichi, la fine della propria nazione non sembrava avvenimento naturale, come la morte di un individuo, pel quale questa non solo è necessaria, ma talvolta anche desiderabile. L'estinzione della patria era per essi in certo qual modo l'estinzione di tutto il mondo. Dato questo concetto e un sentimento della gloria diverso e molto più intenso che non sia in noi moderni, dovevano in certa guisa parere giustificati anche gli atti di violenza e di frode, che avevano per iscopo la conservazione e la potenza del proprio stato; o, per meglio dire, i popoli e gl'individui non avevano coscienza dei principii che governavano la propria vita; credevano, i Romani pei primi, di essere giusti e invece erano sommamente ingiusti. Carneade fu il primo a chiarire questa opposizione tra fatto e idea, tra sapienza politica e giustizia umana (1).

Il medesimo conflitto tra giustizia e sapienza dimostrò egli esistere nella vita privata, intendendo per sapiente l'uomo che sa difendere il proprio interesse; e giusto colui che non lede quello degli altri. Sono suoi i seguenti esempi, tolti dalla vita

(1) Cic., *de fin.* II, 59.

giornaliera e assai chiari e appropriati alla vita romana affogata negli affari.

Un tale vuole vendere uno schiavo, che ha l'abitudine di fuggire, o una casa insalubre; egli solo conosce questi difetti. Ne renderà avvisato il compratore? Se sì, s'acquisterà fama di uomo onesto, perchè non inganna, ma eziandio di stolto, perchè vende a piccolo prezzo, o non vende affatto; se no, sarà reputato sapiente, perchè fa il proprio interesse, ma malvagio, perchè inganna.

Parimenti, se egli s'incontra in uno che vende oro per oricalco, o argento per piombo, tacerà per comperare a buon prezzo, o indicherà al venditore lo sbaglio e sborserà di più per l'acquisto? Solamente lo stolto vorrà pagare a maggior prezzo la merce.

Se un tale, la cui morte a te recherebbe vantaggio, sta per porsi a sedere in luogo, dove si nasconde serpe velenoso, e tu il sai, dovrai avvertirlo del pericolo, o tacere? Se taci, sarai improbo, ma accorto; se parli, sarai probo, ma stolto (1).

Dunque qui pure si presenta la contraddizione: chi è giusto, è stolto; chi è sapiente, è ingiusto.

Ma in questi casi si tratta di una quantità maggiore o minore di denaro e di vantaggi più o meno rilevanti, e v'ha chi potrebbe essere contento e felice della povertà. Ma quando andasse di mezzo la vita, il conflitto diventerebbe più spiccato.

Un tale in un naufragio, mentre è poco lontano dall'affogare, vede un altro più debole di lui mettersi in salvo appoggiandosi a una tavola, che vale a sostenere uno solo; nessuno testimonio è presente. Si farà sua la tavola e si porrà in salvo, lasciando che l'altro perisca? Oppure, se, dopo che i suoi furono sconfitti, incontra nella fuga un ferito a cavallo, che

(1) Cic., *de rep.* III, 34.

va sottraendosi al ferro dei nemici inseguenti, lo getterà a terra per porre se stesso in sella, o si lascerà raggiungere e uccidere? Se egli è uomo sapiente, si salverà a qualunque costo; ma se poi anteporrà il morire al far morire, sarà giusto, ma stolto.

Tale è il giudizio che intorno al suo operato porteranno gli uomini; cosicchè la giustizia naturale è stoltezza; la giustizia civile è sapienza politica. Tutto è lotta d'interessi.

Si ha ragione di credere che Carneade nel suo discorso contro la giustizia toccasse anche la questione della schiavitù, dicendo essere ingiusto che uomo servisse a uomo; principio che, riconosciuto vero, poteva essere assai valido per far conoscere quanto esteso fosse il dominio dell'ingiustizia e dare alla sua tesi una grande forza. E ciò m'induco a credere dal vedere che in più frammenti il difensore della giustizia, ossia il suo contraddittore, viene svolgendo la tesi opposta, perchè la schiavitù, rettamente conservata, torna a utilità degli stessi schiavi, i quali sotto un governo buono e forte vivono in maggiore sicurezza e vengono meglio educati che allo stato di libertà; e come Dio comanda all'uomo, l'anima al corpo, la ragione alle parti appetitive dell'anima, così i conquistatori tengono a freno i conquistati, i quali diventarono tali appunto perchè erano peggiori di quelli.

Un tenue indizio ci sarebbe anche per farci credere che egli risolvesse il rimorso nella paura della pena, negando che fosse un sentimento più profondo e disinteressato. Gli Stoici obbiettavano che in questa ipotesi il malvagio sarebbe semplicemente un incauto e il buono uno scaltro (1).

In conclusione: per gli Stoici, fondamento della morale e del diritto è l'inclinazione ad amare gli uomini e a rispettare

(1) Cic. *de leg.* I, 40 e s.

la divinità, inclinazione che ha radice nella natura, la quale sola offre la norma per distinguere il giusto dall'ingiusto, il bene dal male: per gli Accademici, generatrice del diritto è l'utilità, e l'utilità sola, e tutti i giudizi morali sono altrettante opinioni, le quali non derivano da principii naturali fissi, come provano la loro varietà e il dissenso degli uomini (1).

Alla teoria giuridica di Carneade non dobbiamo attribuire un significato dommatico, che sarebbe in cotraddizione colle premesse teoretiche della sua filosofia. L'egoismo e l'utilitarismo da lui proclamato in opposizione all'idealismo morale degli Stoici, non è una dottrina precettiva, ma l'investigazione e l'esposizione di un fatto psicologico e sociale. Egli non pare credere all'effetto pratico della morale normativa e si limita ad analizzare il cuore umano, il quale, per le sue tendenze native, è assai lontano dal realizzare i precetti stoici; ma da filosofo prudente s'astiene dal proporne dei propri. Nota fatti che si presentano all'osservazione quotidiana con tutti i caratteri della verosimiglianza più alta e sforzano a credere e ad operare; ma nè costruisce teorie assolute, nè formula dommi.

Sez. VI. — La scepsi accademica dopo la morte di Carneade.

§ 1. — Fra gli scolari di Carneade, come abbiamo già notato, avvenne una scissura; alcuni, sotto la guida di Ctitomaco, volevano conservare in vigore la scepsi; altri, istruiti da Metrodoro, inclinavano a dare un significato teoretico alla logica della verosimiglianza, a ricondurre l'Accademia a' suoi antichi principii, dai quali aveva deviato, dicevano essi, solo per iscopo di lotta, a coltivare nella scuola quell'eccletismo, che andava

(1) Cic., *de leg.* I, 42 e s.

acquistando seguaci anche nel seno delle altre sette. Il tempo decise in favore di Metrodoro, giacchè Filone di Larissa, scolaro e successore di Clitomaco, si avvicinò al suo indirizzo, defezionando dal maestro, che aveva udito per molti anni; onde fu chiamato da alcuni fondatore della quarta Accademia (1).

Filone è tra gli Accademici di questo periodo il filosofo più studiato, certamente per effetto della sua famigliarità con Cicerone e per l'efficacia che il suo insegnamento esercitò sul pensiero del filosofo romano. Se ne occupò con intendimento scolastico C. I. Grysarus (2); poco dopo, con metodo severamente storico, l'insigne filologo Carlo Federico Hermann nella dissertazione inaugurale tenuta all'Università di Gottinga nel 1851. Filone è notevole perchè, senza cadere nell'esagerazione scettica di Carneade e senza riconoscere la verità della percezione catalettica stoica, abilmente seppe sostenere l'antica battaglia contro gli avversari e rimettere in onore i precetti di Platone. Ma nel combattere il sensismo stoico, sull'autorità di Platone, che voleva conservare il vero intatto dal contagio dei sensi, procedette con sì imprudente ardore che, senza volerlo, parve negare la cognizione in genere. Invece egli fu un vero seguace del Platonismo e, abbandonata la scepsi radicale di Carneade e Clitomaco, respinta e confutata la teoria della conoscenza degli Stoici, ripose il criterio di verità non nel giudizio dei sensi, bensì nella ragione (3).

(1) Cic., *de or.* III, 110. Sesto E., P. I, 220. Cf. vol. I, p. 130 e s.

(2) C. I. Grysarus, *Die Akademiker Philo u. Antiochus*. Cöln, 1849.

(3) C. F. Hermann, *De Philone Larisseo*, disputatio I, Gottingae, p. 4 e s.; e p. 8: « quae cum iis, quae superius ex Augustino et Sexto Empirico memoravimus, ea certe tenus conveniunt, ut Philonem relicta Carneadis incredulitate et pertinacia ab ipso vero cognoscendo haudquaquam abhorruisse constet, modo ne ad Stoicorum comprehensionem delabi cogeretur; reliqua facile ita supplebimus, ut eum veri iudicia

Così sostanzialmente diceva l'Hermann nel 1851. Senonchè l'anno seguente vedeva la luce la prima edizione della terza parte dell'opera di E. Zeller sulla filosofia dei Greci, comprendente il periodo posteriore ad Aristotele (1); ivi Filone veniva collocato fra quei filosofi ellenici che, stanchi e invecchiati, non potendo avere un pensiero proprio e originale, avevano tolto il meglio dagli altri e composto un sistema ecceletico, nel quale si conciliavano Platone e Carneade. Meravigliato di questo giudizio, l'Hermann ritornava sull'argomento nel 1855 e in una seconda dissertazione cercava provare che in Filone non esisteva il più piccolo indizio di ecceletismo, perchè egli, confutata la verità sensibile stoica, con pensiero nuovo e felice, difese quella intellegibile di Platone (2). Ma lo Zeller nelle successive edizioni rimase fermo nella sua opinione, rispondendo alle obbiezioni dell'Hermann, e fu d'avviso che Filone negò un sapere in senso stoico, ma non rinunziò alla conoscenza delle cose in sè, anzi ammise una evidenza, che è una verità immediata impressa nell'anima, alla quale noi ci atteniamo, benchè non siamo in grado di percepirla e comprenderla (3).

Venne più tardi l'Hirzel a sostenere che la novità di Filone sta nell'avere introdotto nell'Accademia l'uso del nome καταληπτόν, a cui attribuì una estensione maggiore che gli Stoici; egli non ammise che *catalette* fossero quelle rappresentazioni vere, delle quali nessuna poteva essere uguale

a sensuum judicio, quo Stoici utebantur, ad Platonis mentem transtulisse eoque facto Academiam a scepticismi confinio, cui eam Carneades valde admoverat, revocasse statuamus ».

(1) Zeller, *Die Philosophie der Griechen.* Tübingen, 1844, 46, 52.

(2) Hermann, *De Philone Larisseo, disput. altera.* Gottingae, 1855, vedi specialmente pag. 17.

(3) Zeller, 3ª ediz. p. 593 e ss.

ad una falsa; ma tolse dal concetto del *cataletpton* questa nota essenziale, negando la possibilità di tali percezioni. Di qui la contesa con Antioco, il quale non voleva che si chiamassero *catalette* percezioni che non esprimevano una conoscenza adeguata delle cose, giacchè non possedevano altro carattere che quello del grado sommo di verosimiglianza, e che tali erano state considerate per lo innanzi dallo stesso Filone. L'Hirzel difende la sua opinione contro quelle dell'Hermann e dello Zeller. Del resto anch'egli ammette che Filone cercasse di sottoporre nuovamente l'Accademia all'autorità di Platone, in quella stessa guisa che Arcesilao e Carneade erano ritornati a Socrate, e professasse vedute positive (1).

Il più recente di questa schiera di critici, lo Schmekel, vuole che Filone dapprima combattesse il dommatismo stoico non meno vivamente di Clitomaco e che solo negli ultimi anni, cedendo agli avversari, modificasse notevolmente la scepsi della scuola, senza avere una chiara consapevolezza del suo nuovo atteggiamento; si fa a confutare l'affermazione dello Zeller che Filone, indipendentemente dalle obbiezioni degli Stoici e di Antioco, per propria iniziativa, fin dai primi anni del suo scolarcato avesse sostanzialmente abbandonato il principio scettico, almeno nella filosofia pratica, e dichiara insussistente il tentativo dell'Hirzel di attribuire a Filone fin dai primi anni un sistema di teorie segrete con colorito stoico. L'avvicinamento di Filone al dommatismo avvenne, secondo lo Schmekel, per due ragioni significate da Numenio, la ἐνάργεια τῶν παθημάτων e la ὁμολογία, interpetrando la prima come evidenza delle rappresentazioni, ossia chiarezza grandissima, che opera sull'anima, e la seconda per somiglianza d'indirizzo tra l'antica di Platone e la media Accademia, che Filone di-

(1) Hirzel, III, p. 195 e ss.; p. 214 e ss.; p. 227 e ss.

fese contro Antioco, il quale opinava che da Arcesilao in poi la filosofia nell'Accademia era stata radicalmente mutata (1).

Non teniamo conto di altri, che troppo leggermente mettono insieme Filone e Antioco, facendone nello stesso modo due disertori della causa accademica (2), o che seguono le traccie di altri storici.

§ 2. — È un fatto che lo Schmekel determina il posto che Filone occupa nella storia dell'Accademia con maggiore precisione, e forse anche con maggiore verità, degli altri. Ciò nulla meno anche alla sua opinione di un dommatismo sorto nella mente di Filone in età avanzata si potrebbero fare non poche obbiezioni. Per accennarne una, la notizia « Philone vivo patrocinium Academiae non defuit » (3), alla quale egli dà molto peso, si spiega assai meglio col ritorno a Platone, poichè Filone non ammetteva, come Antioco, la distinzione delle due Accademie (4); se egli difese Platone contro lo stoicismo, aveva ogni ragione di potersi erigere a difensore dell'Accademia, anche non serbandosi fedele al principio del suo maestro Clitomaco; e se per Accademia si vuole qui intendere la *nuova* ed escludere l'*antica*, allora, per essere coerenti, bisogna dire che Filone non si accostò a nessun dommatismo, finchè visse (*Philone vivo*).

Ma, senza rinvangare una quistione più volte agitata e perdersi in discussioni, che si potrebbero condurre all'infinito per la scarsità e la dubbia interpretazione delle testimonianze che abbiamo intorno a questo Accademico, due fatti restano incon-

(1) Schmekel, *Die mittl. Stoa.* Berlin, 1892, p. 385 e s. Lo Schmekel si fonda principalmente su Cic. *Ac.* II, 17 e 18.

(2) Saisset, *Le Scepticisme*, p. 66.

(3) Cic., *Ac.* II, 17.

(4) Ibid., I, 13.

testati: 1° Filone non diede alcun nuovo sviluppo, nè forma, allo scetticismo dei Nuovi Accademici; 2° o presto o tardi dichiarò essere le cose conoscibili ἐπὶ τῇ φύσει. Da questi fatti risulta chiaro che l'essenza dello scetticismo neo-accademico, quale si conserva ancora nella teorica carneadea della verosimiglianza, è scomparsa: la distinzione dei due rapporti della percezione, uno coll'oggetto rappresentato e l'altro col soggetto rappresentante, e la inconoscibilità assoluta delle cose sotto il primo, inconoscibilità che però non è incompatibile con un certo grado di credibilità, che si acquista sotto il secondo, sono sottigliezze critiche che non vengono più intese. Il passaggio dal pensiero alla realtà è nuovamente dichiarato libero; il subbiettivismo scettico di Arcesilao e di Carneade non ha più difensori.

E così dei tre fattori che si possono riscontrare e analizzare nel pensiero di ogni filosofo, l'educazione, l'indole individuale l'ambiente, uno solamente spingeva Filone verso lo scetticismo, il primo. La sua scepsi è tutta effetto di educazione, di attaccamento al maestro, di fedeltà a quell' indirizzo filosofico, che da un secolo e mezzo viveva nella Accademia; è uno degli *idola theatri*, direbbe Bacone. Del resto la sua mente abbandonata a sè, fuori d'ogni influenza estranea, inclinava a Platone, i cui insegnamenti portavano allo spirito dell'uomo quella salute che le regole di una buona medicina sogliono recare al corpo. L'ambiente poi tendeva a fare di lui un ecletico. Il suo scolarcato incomincia dopo la morte di Panezio, il quale, come con fine erudizione e acuto pensiero ha dimostrato lo Schmekel, aveva fatte grandi concessioni ai Nuovi Accademici e modificati non pochi principii dello Stoicismo nel senso indicato da Carneade; ma d'altra parte egli aveva con molta tenacia difese alcune dottrine fondamentali della Stoa e cercato di respingere gli assalti degli avversari. Era naturale che da questa lotta non uscissero del

tutto illesi neppure gli Accademici e che a un certo punto si dovessero deporre le armi da ambedue le parti e venire alla pace. Il primo passo verso la conciliazione fu fatto dagli Stoici; ma naturalmente gli Accademici non poterono rimanere immobili: ad essi mancava il motivo principale per mantenere ferma la scepsi, e infatti questa rimane dapprima stazionaria, perchè Filone si limita a difendere debolmente e timidamente la posizione occupata; da ultimo anche questa è ceduta e il dommatismo torna a diventare un carattere della filosofia ufficiale dell'Accademia.

§ 3. — L'ultimo colpo alla scepsi parte da Antioco di Ascalona, che fu per molti anni scolaro di Filone, fu scettico e difese anche cogli scritti lo scetticismo (1); ma poi si accostò allo stoico Mnesarco; si pose a combattere lo stesso suo maestro Filone, facendosi continuatore di un ordine d'idee, che già Metrodoro aveva tentato di diffondere tra i compagni. Cercò di mostrare che la filosofia stoica e peripatetica sostanzialmente non differiscono da quella di Platone e dell'antica Accademia; che queste rappresentano la verità e che Arcesilao ebbe torto di buttarsi allo scetticismo. Egli abbracciò apertamente le teorie eccletiche dei nuovi Stoici e, colle sue obbiezioni, rese più decisivo il cambiamento fatto da Filone (2).

(1) Cic., *Ac.* II, 69.

(2) Agost., *c. Ac.*, III, 41: « Antiochus Philonis auditor, hominis quantum arbitror circumspectissimi, qui jam velut aperire cedentibus hostibus portas coeperat et ad Platonis auctoritatem Academiam legesque revocare; quanquam et Metrodorus id antea facere tentaverat, qui primus dicitur esse confessus, non decreto placuisse Academicis nihil posse comprehendi, sed necessario contra Stoicos hujusmodi eos arma sumpsisse; igitur Antiochus, ut institueram dicere, auditis Philone academico, et Mnesarcho stoico, in Academiam veterem, quasi vacuam defensoribus, et quasi nullo hoste securam, velut adjutor et civis irrepserat, nescio quid inferens mali de Stoicorum cineribus, quod Platonis adita violaret ».

Non è inverosimile che Filone e Antioco siansi da ultimo rappacificati; diversamente non si potrebbe facilmente comprendere come questi sia stato designato a successore di quello nella direzione della scuola. Ma il fatto per noi importante è che con questi due scolarchi la scepsi accademica vive per qualche tempo ancora quasi per forza d'inerzia, per sentimento di devozione ai loro predecessori immediati; ma la grande polemica contro il dommatismo è chiusa, e noi chiudiamo qui la nostra esposizione, senza entrare in questioni particolari, senza raccogliere, vagliare, coordinare tutte le testimonianze che possediamo intorno agli scolarchi di questo periodo. Tale còmpito spetta alla storia generale del Platonismo, di questo largo e fecondo movimento d'idee, che ebbe un'azione immensa sulle sorti della civiltà umana nei tempi antichi, in quelli di mezzo e moderni; storia, della quale dagli studiosi del pensiero filosofico ellenico si sente più viva che mai la mancanza, non ostante l'opera che già possediamo di E. von Stein e un numero grandissimo di lavori particolari (1).

Però a rendere meno incompleta la nostra monografia, ora che abbiamo raccolte, interpretate e discusse ad una ad una le informazioni che gli antichi ci lasciarono sulla scepsi accademica; ora che abbiamo analizzati i fatti nella loro concretezza, possiamo e dobbiamo indagarne le cause e gli effetti, allo scopo di determinare con precisione il punto che ai Nuovi Accademici va segnato sulla carta topografica della filosofia dei Greci.

(1) Heinrich von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus.* Göttingen 1862-75.

CAPITOLO SECONDO

IL POSTO DEI NUOVI ACCADEMICI nella Filosofia dei Greci

ARTICOLO I. — *La tradizione dell'insegnamento dommatico segreto*

SEZ. I. — **Esame delle testimonianze.**

§ 1. — Una tradizione, da noi già accennata (1), vuole che nell'Accademia, anche durante il periodo nel quale essa era diventata un vero campo di battaglia contro tutte le filosofie dommatiche viventi, segretamente si coltivasse e insegnasse il platonismo; la scepsi non sarebbe stata che una maschera e uno schermo assunto di fronte alle altre scuole per poterle più facilmente vincere, una professione di fede filosofica puramente ufficiale.

Quale è il valore storico di questa tradizione, che viene raccolta da autorevoli scrittori? È dessa una congettura per ispiegare la singolare e brusca innovazione di Arcesilao; oppure esprime un aspetto reale della vita filosofica e pedagogica dell'Accademia? Dalla soluzione del quesito dipendono

(1) Vedi vol. I, p. 116.

il giudizio generale, che si deve portare intorno ai nostri filosofi, e il posto da assegnare ad essi nello sviluppo del pensiero speculativo dei Greci. Qui è luogo di occuparsene; e cominciamo dall'udire i testimoni.

Sesto Empirico nelle *Istituzioni pirroniche*, dopo avere detto che l'indirizzo filosofico seguito da Arcesilao è quasi identico a quello della scuola scettica, aggiunge: « Se poi conviene prestare fede a ciò che si dice di lui (Arcesilao), è fama che in pubblico mostrasse d'essere pirronista, ma che in realtà fosse dommatico; e che quando col metodo dubitativo esaminava i seguaci per vedere se fossero capaci di apprendere i dommi platonici, sembrasse egli stesso professare il dubbio; ma poi ai famigliari forniti di buon ingegno impartisse il Platonismo. Onde Aristone di lui disse: « dinnanzi Platone, da tergo Pirrone, in mezzo Diodoro », perchè usava la dialettica propria di Diodoro ed era al contrario platonico » (1). In questo passo è detto chiaramente che, sotto lo scolarcato di Arcesilao, nell'interno dell'Accademia s'insegnava il Platonismo. Ignorasi da chi Sesto abbia tolta questa notizia; forse da Menodoto ed Enesidemo citati poco innanzi, agli scritti dei quali egli ricorre spesso e volentieri; ma il fatto che egli, storico accurato e coscienzioso fino alla pedanteria, la fonte più preziosa per la conoscenza della Nuova Accademia, la riporti, è di somma importanza, tanto più che essa non è riferita per incidenza e quasi a titolo di cronaca, ma in un capo, il trigesimo terzo del primo libro delle *Istituzioni*, che è espressamente dedicato a precisare le differenze che corrono tra la filosofia scettica e l'accademica. Sesto non assume la responsabilità del fondamento storico della notizia, perchè la fa precedere da un εἰ δὲ δεῖ καὶ τοῖς περὶ αὐτοῦ λεγομένοις πιστεύειν;

(1) Sesto E., *P.*, I, 234.

ma se a lui fosse sembrata indegna di fede, forse non avrebbe tralasciato di dichiararlo.

Di più egli ci fa il nome di uno che schernì la doppiezza filosofica di Arcesilao, Aristone di Chio, suo contemporaneo, buon conoscitore della vita delle scuole filosofiche ateniesi, perchè, sebbene discepolo e seguace dello stoico Zenone, udì anche Polemone accademico (1); insegnò nel Cinosarge; ebbe un gran numero di seguaci, che costituirono per breve tempo una setta distinta dello stoicismo, e lasciò scritti (2). Fu per qualche tempo un filosofo assai di moda, perchè seppe rendere popolare il suo insegnamento col semplificare la filosofia; infatti soppresse la fisica e la logica, come troppo difficili ed inutili, e nell'etica stessa si limitò alle regole più generali convenienti a spingere l'uomo alla virtù e ad allontanarlo dal vizio (3). E sebbene Aristone sia noto come un ardente avversario di Arcesilao (4), pure non avrebbe potuto gettargli in viso la vergogna di portare in pubblico una maschera filosofica, ove, a suo avviso, non vi fosse stato un fatto qualsiasi, che gli avesse dato appiglio di così vilipendere.

L'Hirzel (5), il solo che abbia discusso con qualche larghezza la questione di cui ci occupiamo, non è di questo avviso. Egli sostiene che Sesto, o, per meglio dire, la sua fonte ha inteso proprio a rovescio il verso citato, « giacchè Aristone dice che Arcesilao fu dinanzi (πρόσθεν) un Platone; il che evidentemente vuol dire che colla bocca si professò seguace di

(1) Diocle in D. L. VII, 162.

(2) D. L., 161; 182 e 163. Su Aristone vedi un recente articolo di A. Gerke nell'*Archiv für Gesch. der Philos.* V, 2, p. 198-217, Berlin 1892, e R. Thamin, *Un problème moral dans l'antiquité*. Paris, 1884 p. 41-69.

(3) Sesto E., *M.*, VII; D. L. VII, 160.

(4) D. L. IV, 40 e VII, 162.

(5) Hirzel, *Untersuchungen* etc., III, p. 221-22.

Platone, cioè accademico; e non può significare che il Platonismo servisse per lui di fondo alla scepsi; ma da tergo Arcesilao deve essere stato piuttosto un Pirrone ». Riflettiamo un momento.

Il verso di Aristone pone fuori di dubbio che nel pensiero filosofico di Arcesilao vi erano elementi platonici, pirronici e diodorei; gli elementi diodorei, ossia la dialettica megarica, informavano specialmente il metodo del suo filosofare; quelli platonici e pirronici il contenuto. Ora Sesto (e Cicerone e Diogene Laerzio e Numenio e Plutarco e gli altri antichi che parlarono di Arcesilao lo confermarono e a nessuno storico e critico moderno, non escluso l'Hirzel, venne in mente d'impugnarlo) dice che la filosofia professata da Arcesilao e da lui sostenuta pubblicamente e in confronto delle scuole contemporanee era lo scetticismo e assomigliava tanto alla pirronica da formarne quasi una sola (1). Se oltre questo indirizzo seguí anche il Platonismo, ciò necessariamente dovette avvenire nell'interno della scuola. Se πρόσθε e ὄπιθεν precisassero il posto che rispettivamente occupavano Platone e Pirrone nella filosofia di Arcesilao, un uguale significato dovrebbe avere il μέσσος per Diodoro. Ora, che può significare quel Diodoro mezzo tra Platone e Pirrone? É evidente che Aristone, volendo biasimare l'avversario, lo accusò di mancanza di sincerità, di incoerenza di pensiero; accusa tanto più grave in quel tempo, in cui i partiti filosofici erano nettamente delineati e armati l'un contro l'altro, e ciascuno poteva liberamente, senza timore dell'autorità politica o religiosa, proclamare e difendere le proprie idee. Aristone formò quel verso parodiando l'omerico (Il. VI, 181):

πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα,

quindi non potè, legato da esigenze esteriori, esprimere chia-

(1) Sesto E. *P.* I, 232.

ramente tutto il suo pensiero. In ultimo vale la pena di notare che Sesto non solo riferisce il verso di Aristone come testimonianza di questo doppio indirizzo filosofico, pubblico e privato, seguito dall'Accademico, ma, riferitolo, lo giustifica nuovamente coll'aggiungere διὰ τὸ προσχρῆσθαι τῇ διαλεκτικῇ τῇ κατὰ τὸν Διόδωρον, εἶναι δὲ ἄντικρυς Πλατωνικόν; e non è del tutto improbabile che egli avesse sott'occhio un brano più lungo di uno scritto di Aristone, che lo autorizzasse ad accettare quell'interpretazione.

L' Hirzel, a difesa della sua opinione e contro l'interpretazione di Sesto, adduce Diogene Laerzio (1) e Numenio (2), i quali, citando il verso in discussione, non lo interpetrano nel senso di dommatismo platonico professato segretamente da Arcesilao; ma ne inferiscono che costui onorava, insieme con altri filosofi, Platone, del quale possedeva i libri. Ora a me pare che implicitamente anche Diogene Laerzio e Numenio confermino l' informazione di Sesto; perchè se Arcesilao, come nessuno nega, professava pubblicamente, in modo così reciso e risoluto, l'ἐποχή, tanto da identificarla col bene stesso, e da riporre il male nell'assenso (3), e se d'altra parte egli era seguace e ammiratore del Platonismo, poteva egli dimostrare la sua devozione a Platone altrove che nell' interno della scuola e tra i discepoli più fidi? L'accusa di Aristone, benchè venga da un nemico, non può essere del tutto senza fondamento, se da più storici fu accolta e tramandata senza rilevarne la malevolenza e la falsità.

§ 2. — Dopo Sesto, l'autore antico che merita maggior fede per la storia dei nostri filosofi è Cicerone. Non arrivò a lui

(1) D. L. IV, 32 e s.
(2) Num. in Euseb. *Praep. ev.* XIV, 5, 10 e sq.
(3) Sesto E., I, 232.

alcùn sentore di dottrine dommatiche segretamente coltivate tra i Nuovi Accademici? Leggiamo: « quem (Arcesilao) ferunt... *non quid ipse sentiret ostendere*, sed contra id, quod quisque se sentire dixisset, disputare » (1). « Haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullamque rem aperte indicandi profecta a Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade usque ad nostram viguit aetatem (2) ». « Arcesilas.... instituit, ut ii, qui se audire vellent, *non de se quaererent*, sed ipsi dicerent, quid sentirent » (3). In questi tre luoghi Arcesilao è presentato come un filosofo che ha proprie convinzioni e idee, ma che evita metodicamente di manifestarle. C'è nel suo pensiero qualche cosa di misterioso, che non vuole comparire alla luce del sole, che cerca di fuggire la discussione pubblica. E che questo non aprirsi agli altri non fosse solamente un metodo, come in Socrate, ma avesse per fine di non esporre agli attacchi altrui dottrine coltivate in segreto, risulta chiaramente dalle *Accademiche prime* (60). Lucullo finisce il lungo discorso coll'inveire contro l'abito dei Neoaccademici di nascondere le proprie vedute con queste parole: « Quæ sunt tandem ista mysteria? aut cur celatis, quasi turpe aliquid, sententiam vestram?.... Unum tamen illud non celant, nihil esse quod percipi possit ». La fonte greca, di cui si valse Cicerone per il discorso di Lucullo, è Antioco di Ascalona, educato nell'Accademia; costui qui si mostra stanco del metodo di lotta seguito da' suoi maestri; ma non si fida ancora a rompere la consegna, a tradire il segreto della setta; perciò ci lascia all'oscuro delle dottrine esoteriche accolte dagli Accademici. Infatti lo scritto intitolato *Sosus*, che sta a fondamento del discorso di Lucullo, fu composto da Antioco in un tempo in cui egli non era ancora alla

(1) *De orat.* III, 67. — (2) *De nat. de.*, I, 11. — (3) *de fin.* II, 2.

testa dell'Accademia (1); e ognuno sa quanto fosse pericoloso e ignominoso per un adepto di una setta filosofica antica il rompere il segreto e tradire la fiducia dello scolarca (2).

Un'altra notizia lasciata da Cicerone si spiegherebbe assai facilmente coll'accettare la persistenza dell'insegnamento platonico nel seno dell'Accademia, e cioè l'opinione validamente sostenuta da Filone contro Antioco e altri che vi fu un'Accademia sola e non due (3). Non ignoro però che questo fatto fu interpretato anche in altro modo.

§ 3. — Dopo Cicerone, è da menzionare Sant'Agostino, che è il testimonio più chiaro ed esplicito. Scrive egli nell'opera *contro gli Accademici* che costoro sostennero continue dispute, non concedendo a nessuno il possesso del vero, per difendere i dommi tramandati da Platone, specialmente quello dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di un doppio mondo, uno intelligibile, dove abita la stessa verità, e un altro sensibile, che è verosimile e fatto a immagine di quello; il primo è generatore di scienza, il secondo di opinioni. Questi dommi, appresi da Socrate e da Pitagora, furono da Platone dopo la morte del suo primo maestro composti a formare un sistema perfetto di filosofia, che venne gelosamente custodito come un mistero e tramandato da scolarca a scolarca. Una disciplina sì squisita e pura non era lecito, nè facile insegnare a profani, e commetteva grave peccato chiunque, essendone informato, la co-

(1) Secondo lo Zumpt, *Ueber den Bestand der philosoph. Schulen in Athen u. die Succession der Scholarchen* (Abhandlung. der Berl. Akad. 1842) pag. 84, diventò scolarca nell'anno 84 a. C.; secondo lo Hermann, *De Philone Larisseo* disput. I, p. 4, nell'anno 87.

(2) V. P. Tannery, *Sur le Secret dans l'École de Pythagore* (Archiv für Gesch. d. Phil. I, 1 p. 28 e s.).

(3) *Ac.* I, 12: Philo... negat... duas Academias esse erroremque eorum qui ita putarunt, coarguit.

municasse a uomo qualsiasi. Zenone Cizico, discepolo di Polemone, non fu reputato degno di essere ammesso alla conoscenza dei misteri platonici; per cui, sdegnato, si ritirò dall'Accademia e, aprendo scuola in proprio nome, insegnò teorie opposte a quelle platoniche, dimostrando che l'anima è mortale, che nulla esiste fuori del mondo sensibile, che tutto in questo è corporeo; che Dio stesso è fuoco. Arcesilao, avuta la cattedra dell'Accademia, comprendendo che queste idee per la loro facilità incontravano presso i più molta approvazione, « instituit vir acutissimus atque humanissimus, dedocere potius quos patiebatur male doctos quam docere quos dociles non arbitrabatur. Inde illa omnia nata sunt quæ novæ Academiæ tribuuntur, quia eorum necessitatem veteres non habebant ».

A confutare Arcesilao insorse Crisippo, il quale alla sua volta ebbe un avversario terribile in Carneade. Costui per iscopi pratici escogitò la teoria della verosimiglianza, ma continuò a mantenere segreti i dommi platonici. Alla fine, avendo gli Stoici ceduto terreno, il Platonismo cominciò a ricomparire alla luce del sole pel tentativo iniziato da Metrodoro e da Filone e ripreso e tradotto in atto da Antioco. Il Platonismo rifulse di nuovo in tutto il suo splendore e la sua bellezza, sì che più tardi con Plotino parve rivivere lo stesso divino maestro di Atene (1).

Tale in breve è la storia dell'Accademia; tale probabilmente la posizione dei Nuovi Accademici, la natura e lo scopo del loro scetticismo. « Quod si falsum est », conchiude il padre della chiesa, « nihil ad me, cui satis est jam non arbitrari, non posse ab homine inveniri veritatem. Quisquis autem putat hoc sensisse Academicos, ipsum Ciceronem audiat. Ait enim *illis morem fuisse occultandi sententiam suam*,

(1) Agost. *c. Acad.* III, § 37-41.

nec eam cuiquam nisi qui secum ad senectutem usque vixisset aperire consuesse. Quæ sit autem ista, Deus viderit; *eam tamen arbitror Platonis fuisse* » (1).

La spiegazione di Sant'Agostino, che parve verosimile e accettabile all'Hermann (2) e allo Zeller (3), venne respinta recisamente dall'Hirzel (4). Con acuto ragionare questi tenta dimostrare che il modo col quale Agostino presenta la cosa, ci obbliga a supporre che egli abbia voluto con un'ipotesi completare la tradizione ciceroniana sui misteri degli Accademici, determinandone il contenuto e oltrepassando la fonte antica; ma non ci insegnerebbe nulla più di quanto trovasi in Cicerone. Egli trovò la tradizione che la scepsi accademica serviva di velo ad una filosofia dommatica segreta; di suo capo aggiunse che questa dottrina segreta era il Platonismo.

Dal credere questo al togliere qualsiasi valore storico all'opinione di Agostino, molto ci corre. Noi non conosciamo le ragioni che lo indussero a fare quest'ipotesi; ma sappiamo ch'essa coincide colla tradizione riferita da Sesto e accennata oscuramente da altri antichi; sappiamo che fatti concreti e testimonianze esplicite assai credibili non si possono addurre contro di essa; riconosciamo infine che il nome dello scrittore vi dona molta autorità. Agostino invero, nello scrivere il *contra Academicos*, ebbe sott'occhio scritti di Cicerone, che per noi andarono perduti (5); egli perciò era informato assai bene del periodo scettico degli Accademici; e infatti in quelle cose,

(1) Agost. *c. Acad.* III, § 43. Cf. II, 14 e 29.

(2) Hermann, *De Philone Larisseo disputatio altera.* Gottingae 1855, pag. 15-16.

(3) Zeller, III, 594.

(4) Hirzel, *Unters.* III, pag. 216-219.

(5) Il largo uso che Agostino fece degli scritti filosofici di Cicerone è attestato dalle recentissime ricerche di A. Schmekel, vedi p. 162 e s.

nelle quali noi possiamo fare il controllo, non troviamo in lui la tendenza a tradire il vero, o a darsi in braccio a congetture arrischiate. La circostanza che egli esponga il suo avviso e dia la notizia in forma dubitativa, non deve sminuire la nostra fiducia; egli era scrittore assai prudente e coll'aggiunta dell'*arbitror*, soleva esporre, senza la sicurezza del dommatico, anche fatti che a lui risultavano storicamente accertati. La sua ipotesi si presenta con tutti i caratteri della verosimiglianza e non può essere messa da parte.

§ 4. — L'Hirzel ammette in ultimo che anche secondo Numenio « Carneade usò la scepsi come di un mantello per nascondere le teorie positive, le quali poi mostrava solamente nel circolo ristretto de' discepoli; quali fossero queste teorie positive e se principalmente fossero i dogmi platonici, non è punto detto, per la ragione che, così dobbiamo indurre, nessun sentore di ciò arrivò a lui » (1); e cita a sostegno della sua affermazione il passo seguente di Numenio:

« Per altro, tuttochè per emulare cogli Stoici (Carneade) fosse in pubblico uno scompigliatore, fra i suoi intimi, in segretezza, assentiva, diceva il vero e dichiarava il proprio avviso, come altri qualsiasi. — Carneade, seguendo un indirizzo filosofico diverso, si faveva bello con menzogne, velando con esse la verità, portandosi con finzione e inganno. Pertanto accadeva quello che suole avvenire delle fave messe in acqua; quelle vuote galleggiano ed emergono, quelle buone rimangono sommerse e invisibili » (2). — Si può ricavare da questo passo, a mio av-

(1) Hirzel, III, p. 219.

(2) Eusebio nella *Praep. ev.* XIV, 8, 7, e s. (p. 44, ediz. Thedinga): Ὅμως δέ, καίτοι καὐτὸς ὑπὸ τῆς Στωϊκῆς φιλονεικίας εἰς τὸ φανερὸν κυκῶν, πρός γε τοὺς ἑαυτοῦ ἑταίρους δι' ἀποῤῥήτων ὡμολόγει τε καὶ ἠλήθευε καὶ ἀπεφαίνετο ἃ κἂν ἄλλος τῶν ἐπιτυχόντων. — Ὁ δὲ Καρ-

viso, qualche conclusione non dispregevole. Invero i principii positivi professati in privato da Carneade non sono accennati in modo tanto indeterminato, come parrebbe risultare dall'espressione ἀπεφαίνετο ἃ καὶ ἄλλος τῶν ἐπιτυχόντων, giacchè essi rappresentano τὰ ἀληθῆ e sono, per via di paragone, giudicati τά χρηστά. Ora noi sappiamo quali fossero le dottrine buone per Numenio, sappiamo che il programma del suo filosofare era che, respinte tutte le teorie sorte nel periodo postaristotelico, si ritornasse a Platone, integrando il suo sistema con elementi pitagorici e socratici. Egli non vedeva alcuna salute spirituale fuori del Platonismo con colorito pitagorico e certo non avrebbe espresso giudizio favorevole sulla dottrina esoterica carneadea, ove ne avesse interamente ignorata l'indole, o, conoscendola, l'avesse trovata tinta del sensismo comune alle dottrine dommatiche delle altre scuole d'allora. Egli, vissuto nella seconda metà del secondo secolo d. C., appartiene a una generazione di scrittori, che furono quasi sempre ingiusti verso coloro che non la pensavano allo stesso loro modo; la passione filosofica faceva velo al loro pensiero e turbava la serenità del giudizio.

Ma vi ha un altro passo di Numenio, sfuggito qui per caso eccezionale all'Hirzel, critico non solo acuto, ma bene informato. Lo riferisco: « Era (Arcesilao) pertanto Pirronista, fuorchè di nome; Accademico non era, ma ne aveva soltanto il nome. Poichè non prestò fede a Diocle di Cnido, il quale nei libri intitolati *Diatribe* racconta che Arcesilao, per timore dei Teodorei e di

νεάδης οἷον ἀνεστραμμένα φιλοσοφῶν, τοῖς ψεύσμασιν ἐκαλλωπίζετο καὶ ὑπ' αὐτοῖς τὰ ἀληθῆ ἠφάνιζε. Παραπετάσμασιν οὖν ἐχρῆτο τοῖς ψεύσμασι, καὶ ἠλήθευεν ἔνδον λανθάνων καπηλικώτερον. Ἔπασχεν οὖν πάθημα ὀσπρίων, ὧν τὰ μὲν κενὰ ἐπιπολάζει τε τῷ ὕδατι καὶ ὑπερέχει, τὰ χρηστὰ δὲ αὐτῶν ἐστι κάτω καὶ ἐν ἀφανεῖ.

Bione il sofista, i quali aggredivano i filosofanti e non si peritavano di trarre da tutto motivo di vituperio, si guardò bene, per non avere brighe, dall'affermare apertamente qualsiasi principio, circondandosi dell'*epoche*, come la seppia dell'inchiostro » (1). Se Numenio, dopo avere dichiarato che Arcesilao di accademico aveva puramente il nome, si affretta a soggiungere οὐ γὰρ πείθομαι τοῦ Κνιδίου Διόκλέους φάσκοντος ecc., significa che, sebbene qui non sia specificamente detto, Diocle sostiene il contrario, cioè che i dommi, i quali Arcesilao approvava, ma non esponeva in pubblico, erano precisamente quelli dell'antica Accademia, da lui studiati nei libri di Platone, appresi e ricevuti in custodia dal suo maestro e antecessore Cratete. E se ciò non bastasse, noi sappiamo dal Laerzio che la filosofia disprezzata da Bione era appunto il dommatismo accademico, ch'egli aveva imparato alla scuola di Cratete, prima di passare alla parte dei Teodorei (2).

A noi resterebbe di esaminare se convenga prestar fede a Diocle o al suo contraddittore Numenio; ma quegli è così poco noto, che si rende difficile un confronto fondato. C'è un Diocle fliasio pitagoreo (D. L. VIII, 46); un altro di Magnesia, dalle cui opere βιόι τῶ φιλοσόφων ed ἐπιδρομὴ τῶν φιλοσόφων, secondo alcuni, avrebbe Diogene Laerzio tolto quasi di pianta le sue

(1) Numenio in Eus. *Praep. ev.* lib. XIV, 6, 4 e s. (ediz. Thedinga p. 34): Ἦν μὲν τοίνυν (Arcesilao) Πυῤῥώνειος, πλὴν τοῦ ὀνόματος. Ἀκαδημαϊκὸς δὲ οὐκ ἦν, πλὴν τοῦ λέγεσθαι. Οὐ γὰρ πε'θομαι, τοῦ Κνιδίου Διοκλέους φάσκοντος ἐν ταῖς ἐπιγραφομέναις Διατριβαῖς Ἀρκεσίλαον φόβῳ τῶν Θεοδωρείων τε καὶ Βίωνος τοῦ σοφιστοῦ ἐπεισιόντων τοῖς φιλοσοφοῦσι καὶ οὐδὲν ὀκνούντων ἀπὸ παντὸς ἐλέγχειν, αὐτὸν ἐξευλαβηθέντα, ἵνα μὴ πράγματα ἔχῃ, μηδὲν μὲν δόγμα ὑπειπεῖν φαινόμενον, ὥσπερ δὲ τὸ μέλαν τῆς σηπίας προβαλέσθαι πρὸ ἑαυτοῦ τήν ἐποχήν. Τοῦτ' οὖν ἐγὼ οὐ πείθομαι.

(2) D. L. IV, 51.

vite (1); in molti punti il Laerzio cita un Diocle, senza ricordarne la patria, ma non è probabile che si riferisca allo stesso di Magnesia; se ne conosce un terzo di Caristo, medico, che, secondo l'Ast, fiorì verso il 232 a. C.; un Diocle, senza patria, è nominato da Stratone di Lampsaco nel testamento (D. L. V, 62) e l'Ideler ritienlo il Caristio (2). Ma è più probabile che sia quel di Cnido, giacchè nel Peripato attorno allo scolarca Stratone, di origine asiatica, dominava l' elemento barbaro, nel senso degli Elleni, e specialmente quello dell'Asia Minore. Ciò appare manifesto dai nomi che si fanno nel testamento conservato da Diogene; dalla designazione a scolarca successore nella persona di Licone di Troade e dai nomi dei successivi direttori della scuola, i quali vengono dall'isola di Ceo, da Faselide in Licia, da Tiro, da Rodi, da Mitilene, ecc. Questo Diocle di Cnido, seguace di Stratone, sarebbe appunto quel medesimo nominato da Numenio come autore di uno scritto intitolato Διατριβαί. Se questa identità possiede un qualche grado di verosimiglianza, Diocle di Cnido è un testimonio più idoneo di Numenio, perchè sarebbe un contemporaneo di Arcesilao, avrebbe vissuto in Atene membro di un' associazione intenta allo studio più che alle polemiche filosofiche e non bersagliata dalla critica audace di Arcesilao, come la Stoica. Ma questa, ripeto, è una congettura.

Ciò nullameno, anche limitandoci al passo di Numenio che abbiamo sott'occhio, è facile osservare che Diocle, chiunque egli sia, dà almeno una ragione, per quanto un po' strana, della sua affermazione; il suo contradittore se la cava con οὐ πείθομαι. E questo οὐ πείθομαι pare tanto più cervellotico, quando

(1) Nietzsche, *De Laertii Diogenis fontibus* (Rhein. Mus. XXIII, 1868 p. 634-35).

(2) Cf. Zeller, III, p. 915, 1.

si osserva che per Numenio Arcesilao era un filosofo così ignoto e difficile a conoscersi che lo paragonava all'omerico Tididė, del quale non si sapeva se si trovasse fra i Troiani o gli Achei (1). Sicchè qui più che altrove veggo quanta ragione abbia il Ritter di scrivere che, giudicando dai frammenti rimasti, noi non dobbiamo lamentare la perdita degli scritti di Numenio, poichè essi ci fanno conoscere in lui un uomo, il quale, senza ombra di indagini fondate, viene facendo mostra della sua erudizione, dandosi l'aria di un filosofo che si occupa di tali argomenti solo per celia. E per la nostra questione è notevole che Numenio, mentre ammette l'esistenza di un dommatismo recondito per Carneade, la nega per Arcesilao; ora gli antichi scrittori ad una voce dichiarano che da Arcesilao a Carneade non vi fu un grave cambiamento d' indirizzo nella scuola. Nè egli può riferirsi alla dottrina della verosimiglianza introdotta da Carneade nell'Accademia; giacchè questa non esponeva egli solamente in privato, sì anche in pubblico, anzi se ne valeva per rispondere agli Stoici, i quali gli obbiettavano che la sua *acatalessia* conduceva necessariamente all'*apraxia*. In conclusione, noi abbiamo in Diocle un testimonio di più che i Nuovi Accademici avessero una dottrina segreta e che questa fosse il Platonismo, un testimonio forse più idoneo e imparziale di Numenio, il quale era penetrato così poco nello spirito del pensiero di Arcesilao, da prendere per un atto d' ingenua semplicità che egli stesso confessasse di non saper nulla (2).

§ 5. — E nell'opera di Diogene Laerzio, che è la risorsa principale per la storia esterna delle scuole filosofiche di Grecia, vi ha passo che dia qualche luce sulla questione, di cui

(1) Eus. *Praep. ev.* XIV, 6, 2. Thedinga p. 32.
(2) V. vol. I, p. 84 e s.

ci occupiamo? Invano si cercherebbe in tutte le vite dei Nuovi Accademici una dichiarazione esplicita pro o contro; solamente si trova intorno ad Arcesilao qualche notizia, che non può qui essere omessa del tutto.

Secondo il biografo, Arcesilao non compose libri per non pronunciarsi su nulla; tuttavia esiste una tradizione, secondo la quale l'Accademico sarebbe stato sorpreso (ἐφωράθη) intento a correggerne uno, cui secondo alcuni avrebbe pubblicato, secondo altri dato alle fiamme; teneva in sommo onore Platone e ne possedeva i libri (1); e nello stesso tempo inclinava a Pirrone e a Diodoro e trattenevasi dall'assentire; passò tutta la sua vita nell'Accademia, lontano dalla vita pubblica (2). Un filosofo, che compone libri di nascosto, che entro i muri dell'Accademia esplica tutta la sua attività insegnando, ammirando e leggendo gli scritti di Platone, fa pensare ad un uomo ispirato a un ideale scientifico e didattico, che non poteva essere la sola confutazione dei dommi insegnati nella Stoa e nelle altre scuole di Atene, il semplice scetticismo. E se questa è pura interpretazione, sta però il fatto che Arcesilao, quale è descritto da Diogene Laerzio, potrebbe benissimo avere impartito un insegnamento dommatico nel segreto della scuola; nulla ci fa credere il contrario. Il silenzio del biografo è argomento di nessun valore, poichè trattò dei Nuovi Accademici fino a Clitomaco con deplorevole superficialità, dando notizie insignificanti: in tutta la vita di Arcesilao, che è l'unico trattato con certa estensione, invano si cerca un periodo, dal quale appaia che lo scrittore abbia compresa l'importanza filosofica di questo scolarca.

(1) D. L. IV, 32. La medesima notizia e colle medesime parole è data dall'*Indice Ercolanese*, XIX, 13-16.

(2) D. L. IV, 93: τὸ πὰν δὴ διέτριβεν ἐν τῇ Ἀκαδημίᾳ, τὸν πολιτισμὸν ἐκτοπίζων.

§ 6. — Dopo l'esame di tutte queste testimonianze, si deve ammettere che esistono molti indizi determinati e particolari, che provano l'esistenza di un insegnamento segreto dommatico nell'Accademia nel periodo scettico. Ma forse non abbiamo ancora sufficientemente chiarito se esso sia stato una creazione originale dei Nuovi Accademici, oppure una ripetizione dei principii del fondatore della scuola.

L'Hirzel sostiene, e con molta insistenza, l'opinione che i dommi dallo scolarca tenuti segreti erano le verità da lui scoperte col metodo scettico, cioè coll'indagare per ogni tesi le ragioni pro e contro; e il segreto aveva lo scopo di costringere gli scolari a investigare e a rendersi indipendenti dall'autorità. Il passo più importante, a cui egli si appoggia per difendere tale opinione è questo brano di dialogo delle *Accademiche prime* di Cicerone: « Restat illud, quod dicunt, veri inveniendi causa contra omnia dici oportere et pro omnibus. Volo igitur videre quid invenerint. Non solemus, inquit, ostendere. Quae sunt tandem ista mysteria? aut cur celatis, quasi turpe aliquid, sententiam vestram? *Ut, qui audient*, inquit, *ratione potius quam auctoritate ducantur* » (1).

Qualche considerazione mostrerà come questa dichiarazione del rappresentante della Nuova Accademia si possa altrimenti spiegare.

Il metodo didattico di lasciare ai discepoli la maggiore libertà possibile non era stato scelto ed applicato dagli Accademici in vista di un fine particolare; ma era una conseguenza necessaria dell' indirizzo filosofico da essi seguito pubblicamente, in quella stessa guisa che il metodo dubitativo, ereditato da Socrate, non ha nella loro dottrina un valore puramente formale, ma vi entra quale elemento integrante e costitutivo. Come

(1) Cic., *Ac.* II, 60.

ragionevolmente potrebbe un maestro imporre ai discepoli la propria opinione, allorquando viene pubblicamente insegnando che vi è un uguale numero di argomenti pro e contro qualsiasi tesi; e solo per ragioni d'indole pratica, che in quel tempo si fanno potentemente sentire in tutte le scuole elleniche, ammette una maggiore o minore verosimiglianza?

La libertà di giudizio invano si cercherebbe nelle scuole, dove si fa sentire la voce dei dommatici; ma sarebbe un assurdo se mancasse in quelle, dove insegnano i seguaci dello scetticismo o del criticismo. Questo accadde in ogni tempo. È ben nota la libertà che Kant lasciava a' suoi scolari, procurando di non imbandire loro una filosofia, ma di stimolarne lo spirito indagativo: « Egli, dice il suo scolaro Herder, eccitava e costringeva piacevolmente a riflettere; ogni dispotismo era lontano dall'animo suo ». Le lettere indirizzate al discepolo Beck, recentemente scoperte e pubblicate, sono un'altra prova della libertà dei rapporti esistenti tra lui e i suoi discepoli. Chi è persuaso dei limiti imposti da natura all'intelligenza umana, non può senza contraddirsi nel modo più evidente imporre ad altri coll'autorità i risultati della propria speculazione. L'ipotesi dell'Hirzel che Carneade e Filone possedessero un sistema di cognizioni verosimili, scoperte col metodo scettico e riputate di grande valore, ma tenute gelosamente nascoste, non ha sufficiente fondamento storico. Le parole di Cicerone: « Cum autem proprium sit Academiæ iudicium suum nullum interponere, *ea probare, quæ simillima veri videantur* » (1), significano che i Nuovi Accademici davano la propria approvazione alle cognizioni più verosimili, senza però nasconderle agli uditori, e senza neppure imporle loro; anzi appunto perchè queste non oltrepassavano la ve-

(1) *De divinat.* II, 150.

rosimiglianza, non vollero mai presentarle in una forma sistematica. Il maestro lasciava al discepolo tutta la libertà di accettare un principio come verosimile, oppure il suo contrario. Dovendo infatti la verosimiglianza servire solamente di guida per la vita pratica, era necessario che essa fosse sentita dall'operante, affinchè l'azione fosse compiuta con risolutezza, buon volere ed efficacia, qualità che la vita di un filosofo può avere solo a condizione che egli abbia intima e chiara persuasione delle massime, dalle quali deve essere governata.

Del resto chi degli antichi ci fa conoscere nel suo contenuto alcuna di queste verità scoperte dai Nuovi Accademici? Certo Cicerone, quando parla di *misteri* e di sentenze celate *quasi turpe aliquid*, non può riferirsi alle regole della verosimiglianza di Carneade; le quali, inventate allo scopo di rispondere all'accusa capitale mossa dai dommatici allo scetticismo accademico di condurre alla *apraxia*, erano professate e sostenute pubblicamente.

§ 7. — Contro l'opinione che il dommatismo insegnato fosse il Platonismo, malgrado gl'indizi favorevoli che si trovano presso gli antichi e Agostino, si è sollevata la grave difficoltà che Carneade non risparmiasse colla sua critica nemmeno Platone. Che questo sia avvenuto ci attesterebbe Lattanzio, il quale si riferisce a Cicerone: « Carneades autem, ut Aristotelem refelleret ac Platonem, iustitiae patronos, prima illa disputatione collegit ea omnia, quæ pro iustitia dicebantur, ut posset illa, sicut fecit, evertere ». E altrove: « Plurimi quidem philosophorum, sed maxime Plato ed Aristoteles de iustitia multa dixerunt adserentes et extollentes eam summa laude virtutem, quod suum cuique tribuat, quod æquitatem in omnibus servet.... Sed quia ignorabant, quid esset, unde

profluerest, quid operis haberet, summam illam virtutem, id est commune omnium bonum, paucis tribuerunt eamque nullas utilitates proprias aucupari, sed alienis tantum commodis studere dixerunt. Nec immerito extitit Carneades, homo summo ingenio et acumine, qui refelleret istorum orationem et iustitiam, quæ fundamentum stabile non habebat, everteret, non quia vituperandam esse iustitiam sentiebat, sed ut illos defensores eius ostenderet nihil certi, nihil firmi de iustitia disputare » (1). Questo fatto, a sentenza dell'Hirzel (2), offre solamente un isolato indizio, tuttavia assai importante, perchè ci fa sapere che Carneade osò polemizzare contro una dottrina e un'opera capitale di Platone; e c'insegna inoltre che nei circoli della Nuova Accademia l'uso della forma dialogica non era l'unico mezzo di dimostrare lo scetticismo, autorizzandoci perciò a supporre che ivi si movessero obbiezioni di ogni sorta anche ad altri Dialoghi, per esempio al *Fedone*. E precisamente, sempre a detta del critico tedesco, saranno stati respinti tutti quei Dialoghi che hanno carattere dommatico; laddove a quelli, nei quali vive ancora la maniera socratica di disputare, non si sarà negata l'approvazione. In questa guisa si spiegano le due informazioni che si hanno intorno ad Arcesilao, cioè che ammirasse Platone e fosse il primo che da lui si allontanasse.

Parmi che si sia corso troppo. Per incominciare dall'ultima cosa, le due opposte notizie intorno alla posizione di Arcesilao di fronte a Platone, si possono conciliare anche coll'ammettere che quegli professasse nell'interno della scuola venerazione per l'antico capo di essa, ne leggesse e ne facesse leggere i

(1) Lattanzio, *instit. div.* V, 14. *Epit.* 55, 5-8. — Cic. *de rep.* III, 9 e ss.

(2) Hirzel, III, p. 35 e ss.

libri anche agli scolari, mentre in pubblico, a cagione dello atteggiamento scettico assunto di fronte agli Stoici, non continuasse le tradizioni del suo insegnamento.

L'informazione di Lattanzio che Carneade confutasse la dottrina platonica della giustizia parrebbe dare molto peso all'opinione dell'Hirzel; senonchè questi ne trasse una conclusione in realtà non giustificata. Nel giudicare questo punto della filosofia di Carneade non vanno dimenticate due circostanze, delle quali una è inerente allo scopo di tutta la sua vita, di combattere gli Stoici; l'altra è affatto speciale e ha valore solamente per questo caso particolare. Carneade, per confutare l'idealismo stoico intorno alla giustizia, doveva di necessità essere condotto a confutare direttamente quei filosofi, che avevano cogli Stoici affinità di idee. Ora, senza qui entrare in un esame particolare dei rapporti esistenti tra il Platonismo e lo Stoicismo, è facile osservare come gli Stoici, pur movendo da premesse fisiche e logiche, le quali sono la negazione dei principii platonici, come le seguenti: *ogni reale é corporeo*; *la sensazione é la fonte di ogni conoscenza*, finirono coll'accogliere e difendere alcune dottrine così umane e ideali, che parvero ispirate da Platone. Tale è quella della giustizia.

Il sapiente Stoico, che è il solo uomo fornito di tutte le virtù, e quindi anche della giustizia, è in grande parte una imitazione dell'ideale platonico del giusto. Il quale, se per avventura vedesse il malvagio coll'astuzia, la frode e la menzognera e faconda parola conseguire le maggiori ricchezze, i più alti onori, la fiducia e la stima illimitata de' suoi concittadini e perfino la grazia e la benevolenza degli dei, essere insomma il favorito della terra e del cielo; e sè invece oppresso dalla miseria, disprezzato e vessato da tutti gli uomini, abbandonato dagli dei, oggetto di commiserazione e scherno generale, non

si reputerebbe infelice e non lascerebbe di praticare la giustizia, come quella che ha un valore incondizionato, che è un bene in sè ed è preferibile assolutamente all'ingiustizia trionfante, che è un male e un'infelicità (1). L'utilitarismo socratico è interamente scomparso dalla morale platonica, la quale è pura di ogni elemento sensibile. E tale è anche l'etica degli Stoici. Nel determinare la radice comune di tutte le virtù, Zenone si connette con Aristotele, Crisippo e i suoi successori con Platone; come Platone infatti, egli ne trova l'origine nella sapienza, che è la scienza delle cose divine e umane; come Platone, ridusse a quattro fondamentali tutte le virtù che provengono dalla sapienza: prudenza, coraggio, giustizia, moderazione (2); come Platone, comprende nella giustizia i doveri verso la divinità. Ora, poteva Carneade ottenere il suo scopo di confutare lo Stoicismo senza toccare Platone? Evidentemente no, giacchè sarebbe caduto in contraddizione sì grave, che avrebbe distrutto tutto l'effetto del suo discorso e gli avversari non avrebbero ricevuto colpo veruno.

La circostanza particolare, che qui bisogna avere presente, è il luogo e l'ambiente, in cui Carneade fece una tale confutazione.

Lattanzio, nel dare la notizia, si riferisce all'orazione pronunciata da Carneade a Roma e non ai discorsi che si facevano tra i muri dell'Accademia. A Roma, benchè il filosofo non si allontanasse dal metodo proprio della sua scuola di esporre le ragioni favorevoli e contrarie ad ogni tesi, si proponeva anche uno scopo utile, fare mostra della potenza dell'eloquenza greca. E come già Gorgia di Leontini, ambasciatore in Atene, al tempo della sua maggiore grandezza civile e

(1) *Rep.* IV, 444 e s.
(2) Zeller, IV, p. 238 e s.

politica, volle far vedere che l'oratore può di tutto ottimamente parlare (1), così lo scolarca ateniese in Roma aveva voluto γοργιάζειν, non mirando tanto ad insegnare ai rozzi Romani la sua dottrina e a farsi proseliti, quanto ad impressionare gli animi, a mostrare quanto fascino fosse capace di esercitare un filosofo greco e quanto potere avesse l'arte del dire. È una rivincita, che non manca mai di prendersi un popolo, il quale abbia conseguito il massimo grado di sviluppo intellettuale, di fronte alla nazione ancora rozza, che l'abbia superato colla forza.

E tutto questo non era senza un fine pratico e immediato. Chi conosce la finezza del popolo greco, non potrà dubitare che i tre scolarchi, mentre tenevano conferenze di filosofia, avessero dimenticato di trovarsi in Roma per mandato della città d'Atene, la quale chiedeva una diminuzione della multa inflittale pel saccheggio di Oropo. La conclusione facile a tirarsi dall'orazione di Carneade contro la giustizia è questa : I Romani hanno patriotticamente saccheggiato tutto il mondo; non hanno dunque ragione di essere severi verso i poveri Ateniesi, che hanno spogliato un semplice castello. Induce a così credere la menzione della risposta data dal corsaro ad Alessandro; il primo è Atene, il secondo Roma. Il Martha (2) inclina a opinare, e non irragionevolmente, che tutti i discorsi filosofici non furono fatti che allo scopo di piegare gli animi all'indulgenza ; e se Carneade, nel combattere il fondamento naturale della giustizia, non faceva cosa contraria al programma antistoico della sua filosofia, difeso per tutta la vita, è forza riconoscere che il suo scetticismo non fu

(1) Cic. *De invent.* I, 7.
(2) Martha, op. cit. p. 113 e s.

mai adoperato con maggiore opportunità e utilità (1). L'ambasceria infatti non fallì al suo scopo. Carneade seppe acquistare tale imperio su gli animi dei Romani, che furono spinti a concedere quello che il filosofo oratore chiedeva. Avrebbe egli potuto difendere con tanta efficacia la sua tesi, se avesse lasciato in dimenticanza Platone, il quale ignorato del tutto non poteva essere neppure a Roma? Era naturale quindi che, come il primo giorno lodò la dottrina platonica della giustizia, il secondo la confutasse. Ma così fece non collo scopo diretto di combattere Platone e di vituperare le sue idee, ma per ragioni di opportunità politica.

In ogni caso ciò che Carneade *quasi oratorio exercitii genere in utramque partem disseruit* nella capitale della repubblica romana, non ci può per nulla illuminare intorno all' insegnamento interno e segreto della sua scuola; e assai arbitrariamente, fondandosi su questa isolata notizia, si attribuisce a lui un indirizzo filosofico e didattico contrario ai dialoghi dommatici di Platone. Nulla impedisce che Carneade a Roma, come ambasciatore, e magari anche pubblicamente in Atene come filosofo scettico, benchè di questo nulla ci consti, sottoponesse a critica una dottrina dommatica platonica accolta dai suoi rivali, e che nel recinto della scuola, in segreto fra amici

(1) Lattanzio, *Div. instit.* V, 15: « Is (Carneade), cum legatus ab Atheniensibus Romam missus esset, disputavit de iustitia copiose, audiente Galba, et Catone Censorio, maximis tunc oratoribus. Sed idem disputationem suam postridie contraria disputatione subvertit; et iustitiam, quam pridie laudaverat, sustulit, *non quidem philosophi gravitate,* cuius firma et stabilis debet esse sententia, sed *quasi oratorio exercitii genere in utramque partem disserendi* ». Cfr. V, 18. Macrob. *Saturnalia,* I, 5: « Erant isti philosophi Carneades ex Academia, Diogenes Stoicus, Critolaus Peripateticus; quos ferunt, seorsum quemque *ostentandi gratia* per celeberrima urbis loca magno hominum conventu dissertasse ».

fidati, vi desse la sua approvazione. E questo e non altro vuole la tradizione che noi veniamo esaminando e che diciamo non infondata. La mancanza di prove sicure e irrefutabili e il silenzio e l'incertezza di alcuni antichi non la rendono disprezzevole, appunto perchè si tratta di un insegnamento interno e segreto, che dovette rimanere ignorato anche dai contemporanei non addetti alla scuola, poichè questa era modellata in parte su quella pitagorica e gli addetti avevano la consegna di non rivelare il segreto.

Sez. IIª – Considerazioni generali.

§ 1. — Abbandoniamo per un momento le testimonianze particolari e tentiamo una combinazione dei fatti conosciuti, per vedere se un insegnamento platonico segreto è con essi in armonia e li può spiegare. Sarà qui ripetuta qualche notizia, ma ciò è necessario all'intelligenza della presente questione e alla chiarezza del ragionamento.

Il filosofo dell'antica Accademia, al quale Arcesilao fu sommamente devoto e affezionato, e per amore del quale, secondo qualche scrittore antico, sarebbe passato dal Liceo all'Accademia, è Crantore di Soli. Costui si compiacque di avere esercitato sulla mente di un giovane di tanto ingegno un'efficacia grandissima e lo lasciò erede del suo cospicuo avere. Ora, Crantore è il primo commentatore degli scritti platonici (1); con lui cessa il lavoro originale degli Accademici; subentra l'opera della riflessione e dell'erudizione; ma questa si volge indietro, a Platone; si è persuasi che i suoi scritti, essendo spenta la tradizione orale e passati quasi tre quarti di secolo,

(1) Da Proclo in *Tim.* p. 24 Crantore è chiamato ὁ πρῶτος τοῦ Πλάτωνος ἐξηγητής.

abbisognano di commento e contengono dottrine, che sono capi saldi per la filosofia. E invero il modo col quale οἱ περὶ τὸν Κράντορα concepiscono il domma dell'anima, indica una tendenza a mantenere ferme le idee essenziali dell'antico maestro; tendenza che si rende manifesta anche nelle questioni etiche (1). Ma al tempo di Crantore una scuola filosofica recentemente nata aveva preso un grande sviluppo e si era acquistato un grande numero di discepoli, che venivano tolti alle due scuole più antiche. I capi del Peripato, intenti a ricerche particolari di erudizione, di scienza naturale e di storia, non si diedero grande pensiero di ciò; ma tra l'Accademia e la Stoa s'ingaggiò lotta, come c'è lotta in ogni tempo tra le idee nuove, che vogliono conquistare terreno, e le vecchie, che non sono per nulla disposte a cedere. Crantore cogli amici cercò confutare la nuova dottrina, opponendo ad essa i principii dell'antica Accademia, dai quali la Grecia aveva attinto molti salutari ammaestramenti. Ma la vittoria rimaneva agli Stoici; la loro associazione andava ogni giorno più acquistando seguaci, che venivano da tutte le parti del mondo greco.

È in questo punto che diventa direttore dell'Accademia Arcesilao, il quale non parve disposto ad accontentarsi di una posizione secondaria tra i suoi colleghi; sicchè l'amore proprio non fu estraneo alla mutazione d'indirizzo introdotto da lui. Uomo fornito delle più belle doti intellettuali e fisiche, splendido oratore, ricco di beni di fortuna, come pochi suoi colleghi erano, volle restituire alla sua scuola l'antico primato. Egli comprese che i mezzi usati da' suoi antecessori erano inefficaci; i Greci erano diventati in filosofia una nazione di epigoni; non sapevano più trovare un gradevole nutrimento spirituale nelle alte e astratte speculazioni. Unica via per vincere era quella di abbas-

(1) Zeller, II, p. 1047 e s.

sare gli altri; unico mezzo per riuscire, la critica delle dottrine dommatiche degli avversari; unica arma lo scetticismo. Così egli si acquistò un posto distinto tra i filosofi del suo tempo e primo nell'Accademia tenne fronte agli Stoici. Tutte le testimonianze antiche concordano nell'affermare che egli non pensò ad altro che a combattere colla scepsi gli Stoici. Una nazione vecchia, stanca, scontenta della sua vita politica, accetta volentieri una dottrina facile e pratica, come il sensismo stoico; oppure si dà allo scetticismo. Il Platonismo presso i più non poteva avere fortuna, come ai nostri giorni l'Hegelianismo; non cessò di vivere, ma si ritirò prudentemente tra i fidati muri dell'Accademia, aspettando tempi migliori. Nella storia della filosofia si attua una lotta per l'esistenza, come tra gli organismi viventi; anche per le dottrine filosofiche vale la legge: chi non si adatta, muore. Arcesilao seppe adattarsi e vinse. La posizione occupata e difesa da lui con grave danno degli avversari fu inespugnabile, imperocchè neppure coloro che si affaticarono a lungo e scrissero e sostennero dispute per combattere l'astensione dell'assenso in tutte le cose, non riuscirono nel loro intento (1). I Nuovi Accademici, sentendosi chiusi in una botte di ferro, per nulla esposti alle percosse dei dommatici, continuarono a mantenersi in tale posizione offensiva e difensiva, finchè gli avversari si ritirarono.

§ 2. — Per comprendere nelle sue intime ragioni l'atteggiamento scettico assunto da Arcesilao è duopo volgere il pensiero all'indole del popolo, cui il filosofo appartenne e alle condizioni speciali delle scuole filosofiche antiche. Gli Elleni amavano la lotta per la lotta, sostenuta colle forze fisiche e con quelle intellettuali, molto più di qualsiasi popolo moderno; la

(1) Plut., *adv. Col.*, 26, 3.

praticità è un carattere della nazione romana e nostro; il vincere, per lo scolarca ateniese, il radunare attorno a sè molti giovani, togliendoli alle altre scuole, anche indipendentemente dal vantaggio economico che ne seguiva, era la più alta soddisfazione, il più alto onore, che uomo potesse avere; per essa Arcesilao rinunciò alla vita pubblica, per darsi tutto alla scuola. Tutto lo sviluppo e la storia della filosofia dei Greci si connette col loro amore vivissimo della discussione (1).

Le scuole filosofiche, che la alimentavano, erano vere associazioni con carattere politico, religioso e scientifico, con interessi economici propri; in esse ogni capo s'adoperava con tutte le forze pel trionfo della sua setta, non risparmiando contese, lotte e perfino calunnie e libelli; esse esercitavano un'azione molto più larga e avevano una funzione molto più complessa degli istituti superiori d'istruzione del nostro tempo, perchè prendevano parte alle lotte della vita, combattute con quelle arti, colle quali sogliono i partiti politici odierni; in esse dunque si effettuava un movimento scientifico e filosofico, politico e civile, sociale e religioso. Erano un organismo assai complicato. La differenziazione dei vari sentimenti, che informano l'attività civile di un popolo, non era ancora avvenuta, nè si poteva aspettare in quel tempo. Ora nel terzo secolo av. C. gli Stoici in Grecia rappresentano il partito avanzato e dietro loro corre buona parte della gioventù greca; essi guardano innanzi; nella dottrina della conoscenza amano la chiarezza e la facilità proprie del sensismo; nella morale sono i preparatori del cristianesimo; nella politica vagheggiano il cosmopolitismo e hanno un sentimento elevato, quasi moderno, della dignità umana (2). Essi erano uomini nuovi e cre-

(1) Cic. *Tusc.* II, 4.

(2) Appelt. *Die Idee d. allg. Menschenwürde u. d. Kosmopolitismus in Altertum.* Beiträge zur Gesch. d. griech. Philosophie. Leipzig, 1891, p. 341.

devano di avere per sè l'avvenire. Gli Accademici invece erano i conservatori; vantavano un grande passato e cercavano di farlo rivivere. Ma i tempi non sapevano comprenderli. Allora essi cambiarono tattica e mostrarono colla critica scettica la falsità delle dottrine degli avversari, gettando così su esse il discredito. Questa idea non balenò agli scolarchi dell'antica Accademia, troppo attaccati al fondatore della scuola; ma fu colta e attuata da Arcesilao. A lui Crisippo rimprovera di disputare contro tutte le opinioni, perchè suo fine era non la verità, si bene la vittoria (1); di lui Epicuro si doleva vivamente, perchè senza esporre ed insegnare alcuna teoria propria, aveva acquistata fama di uno dei più grandi filosofi dell'epoca (2). I successori di Arcesilao si mantennero in tale attitudine difensiva, finchè le circostanze resero necessario tale metodo di lotta. Così accadde che tutta la scepsi accademica si svolse con perfetto parallelismo al dommatismo stoico; onde, per determinare le fasi e lo sviluppo di quella, giova, con un calcolo indiretto, ricorrere alle notizie più abbondanti che abbiamo di questa. La stessa legge di azione e reazione ci conduce alla conoscenza e alla comprensione delle idee, che penetrarono nel Portico per effetto della critica di Carneade; idee che produssero nella scuola un nuovo indirizzo.

Il tentativo di combattere un sistema dommatico collo scetticismo a vantaggio di un altro ordine d'idee, non rimase senza imitatori nell'epoca moderna della filosofia. Foucher Simone, filosofo francese della seconda metà del secolo XVII, avversario di Malebranche, ha tentato di rinnovare il dubbio accademico, sostenendo l'acatalessia degli oggetti esterni, a vantaggio della religione e della fede. E come l'abate Foucher

(1) Plut., *Stoic. rep.* X, 1.
(2) Plut., *adv. Col.* XXVI, 2.

voleva mantenersi accademico, senza cessare di essere cristiano, così i Neoaccademici antichi avevano combattuta la scienza, ma non la virtù degli Stoici; avevano impugnati i loro ragionamenti sulla divinità, ma creduto a questa per sentimento. E nello stesso secolo di Foucher e collo stesso scopo predicò il dubbio l'inglese Giuseppe Glanwille; e il francese Pietro Daniele Huet, per impedire il diffondersi della filosofia cartesiana, si valse delle argomentazioni degli antichi pirronisti, desumendole dagli scritti di Sesto Empirico (1). È un fatto che lo scetticismo può essere alleato potentissimo per tutti coloro che vogliono combattere la temerarietà dei dommatici, spiritualisti o materialisti, i quali credono di avere scoperta la vera scienza e di dover perciò dichiarare morte le vecchie dottrine. Anche al presente obbiezione assai usata da molti filosofi contro quei dommatici assoluti, che s'illudono d'avere sciolto in modo definitivo il problema della conoscenza e quello della libertà umana, è lo scetticismo, l'inconoscibilità della natura delle cose, la debolezza della mente umana e l'impossibilità di risolvere quistioni simiglianti. Eppure questi scettici sono tali solo parzialmente, giacchè non sono uomini senza fede, nè pensatori senza principii; ma si valgono dell'inconoscibile per sbarrare la via ad avversari inventori di nuove teorie, a difesa di quelle che la loro mente ha accolto come definitive e vere. Si mostra che il nuovo dommatismo non resiste alla critica, per concludere che il vecchio è da preferire, perchè risponde meglio agli ideali della vita pratica, che si sono formati attorno ad essa, e poi anche pel fatto di essere vecchio.

Questo metodo di difesa della vecchia dottrina doveva essere tanto più efficace in un tempo nel quale, per mancanza di metodo sperimentale, non si poteva con facilità giungere

(1) Huet, *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*. Paris, 1722.

alla scoperta di leggi, le quali, per certi ordini di fatti ed entro certi limiti, s'impongono alla mente di tutti e costituiscono un patrimonio intellettuale, che rappresenta una forza per progredire alla ricerca di nuove verità.

§ 3. — Se noi non ammettessimo che la tradizione scientifica siasi segretamente mantenuta nell'Accademia, dovremmo giudicare ben strano il metodo di difesa adottato dallo stoico Zenone di fronte agli assalti di Arcesilao (1); quegli infatti, lasciato in quiete l'avversario vivo, si diede a confutare le dottrine di Platone morto. E inesplicabile sarebbe il grande numero di aderenti che ebbero successivamente gli scolarchi Arcesilao, Lacide e Carneade, come a suo luogo è stato detto sulla scorta di documenti sicuri. Imperocchè è cosa risaputa che da tutte le parti del mondo ellenico, ellenizzato e romano, ad Atene convenivano i giovani per apprendere la filosofia e la scienza che i Greci avevano saputo creare; e talvolta vi giungevano, come si narra di Clitomaco, ancora ἄμοιροι τῶν πρώτων στοιχείων. Avrebbero costoro abbandonata la patria e la famiglia, si sarebbero esposti ai disagi e ai pericoli del viaggio per imparare che non si può imparare nulla? E come giovani, digiuni di filosofia, avrebbero potuto interessarsi della critica dissolvente, che gli Accademici facevano della percezione catalettica stoica, della concezione teleologica dell'universo, del fatalismo e delle altre dottrine tutte? Dello scetticismo può compiacersi solo chi abbia mente matura e colta.

Certamente l'Accademia, se avesse impartito soltanto un insegnamento cotale, sarebbe rimasta senza scolari e invano Arcesilao e i suoi successori avrebbero gareggiato coi capi delle altre associazioni nel *dare la caccia*, come essi dicevano, ai

(1) Num., Ediz. Thedinga p. 36-37.

giovanetti per attirarli dalla loro parte. È poi del resto sommamente inverosimile che gli Elleni rimanessero per un tempo così lungo senza lo studio della filosofia platonica; e se questa non si fosse insegnata nell'Accademia, sua sede naturale, dove mai essi avrebbero potuto impararla, colla scarsità e il costo enorme dei libri?

Per fermo una gran parte della organizzazione e della vita intima di questa associazione, rimasta così celebre nell'antichità, è e rimarrà a noi ignota per il carattere settario che essa, come tutte le altre, aveva e per la cura gelosa con cui si solevano nascondere agli estranei gli avvenimenti privati della scuola; tuttavia, se non si ammettesse un insegnamento dommatico, accanto a quello pubblico e ufficiale, troppi fatti rimarrebbero senza spiegazione. E di più, si domanda, con quale diritto Arcesilao e i successori potevano essere e chiamarsi Accademici, amministrare e godere i beni lasciati alla scuola dal fondatore, se si erano interamente allontanati dalle sue orme?

Altri argomenti in favore della tesi che difendiamo sono forniti dall'analogia.

Lo studio dell'organizzazione delle scuole filosofiche elleniche ha messo in luce che, sia per l'efficacia molto intensa esercitata dall'insegnante sulla mente del discepolo, sia pel modo, con cui era regolata la successione al governo della scuola, i principii fondamentali non mutavano alla morte di uno scolarca, perchè essi erano il vessillo e la ragione d'essere della διαδοχή. Qualunque modificazione era innestata sulla dottrina anteriore (1). Ora di Arcesilao si sa che non solo fu assai devoto a Crantore, ma seguì le lezioni degli altri due antichi accademici Polemone e Cratete, suoi antecessori, e tanto se ne compiacque, che li chiamò Dei (2). Come avrebbe egli potuto improvvi-

(1) Veggasi vol. I, p. 95-122.
(2) D. L. IV, 22-23

samente disdire il suo passato? Come avrebbero i discepoli di Cratete continuato a rimanere intorno a lui dopo un sì brusco mutamento? Questo per lo meno sarebbe un fatto senza esempio nella storia delle scuole greche. Invece l'uso di un insegnamento segreto in esse era tutt'altro che nuovo. Platone l'aveva visto nella Magna Grecia presso i Pitagorei, pei quali il segreto riguardava propriamente alcune teorie scientifiche (1); Aristotele, come nessuno ignora, divise i suoi discorsi in esoterici ed essoterici; Alessandro pretendeva da lui che non divulgasse i più reconditi insegnamenti, che ad esso aveva impartiti, e in mezzo agli asiatici trionfi lo rampognava scrivendogli: « Non rettamente operasti pubblicando le dottrine *acroamatiche;* imperocchè in qual cosa differirò io più dagli altri uomini, se quegli insegnamenti, co' quali fui educato da te, si faccian comuni a ciascuno? — ed io sperava per l'eccellenza della dottrina più che per la potenza primeggiare sugli altri! » (2). Teofrasto mantenne una tale divisione e lasciò intorno al sommo bene due lavori, « unum populariter scriptum, quod ἐξωτερικὸν appellabant, alterum limatius, quod in commentariis reliquerunt, non semper idem dicere videntur » (3).

E benchè la divisione d'insegnamento *essoterico* ed *esoterico* non coincida perfettamente con quella di *pubblico* e *privato*, pure la tendenza a mantenere segreti alcuni insegnamenti e a dare corsi *privatissimi*, è propria di tutte le associazioni, i cui membri conducevano vita in comune, avevano i medesimi interessi e si proponevano lo stesso fine. La piena indipendenza didattica, che la legge attica sul diritto di associazione loro concedeva, porgeva ad essi possibilità di dare esecu-

(1) Tannery, art. cit. (*Arch. für Gesch. d. Phil.* I, 1°.)
(2) Plut., *Vita di Alessandro*, c. 7.
(3) Cic., *De fin.* V, 12.

zione al loro volere. È così che Epicuro venne trasformando la sua scuola in una specie di chiesa profana, i cui adepti adoravano il maestro e difendevano i dommi da lui comunicati contro le innovazioni esteriori (1). Nelle scuole greche d'allora i seguaci sono divisi in tre categorie (2), divisione che non avrebbe senso, se non vi corrispondesse una diversa materia dell'istruzione e rapporti diversi tra maestro e discepoli.

In ultimo il fatto che Mentore di Bitinia, il quale era appunto γνώριμος di Carneade, ma non diventò διάδοχος, espulso dalla scuola per la tresca che aveva coll'amante dello scolarca, ha l'ardimento di opporsi alla dottrina dell'acatalepsia del suo antico maestro, ardimento che quasi non avevano avuto gli Stoici, accennerebbe ch'egli, nel tempo della sua dimestichezza con Carneade, fosse stato informato di cose, che fuori della scuola non erano note.

§ 4. — Qualche altra considerazione in favore della ipotesi di Agostino è suggerita dal paragone della scepsi accademica colla pirronica.

Esse attuano una legge inversa di sviluppo, perchè, mentre quella col tempo va sempre più indebolendosi, fino a rientrare nuovamente nel dommatismo, questa va acquistando sempre maggiore estensione e con nuove argomentazioni sostiene il suo diritto di esistenza. Ora dei due processi evolutivi si presenta come naturale e spontaneo quello avvenuto tra i Pirronisti, poichè in ogni tempo e luogo i sistemi di filosofia ebbero un nascimento, un accrescimento, una virilità e una fine, come accade di tutti gli organismi viventi; e il trapasso da uno

(1) F. Picavet, *De Epicuro novae religionis auctore*. Parisiis, 1888, pag. 133.
(2) V. vol. I, p. 115 e s.

stato al successivo avviene lentamente; nessuno nasce uomo fatto, come nessuna dottrina salta fuori come un tutto organico e senza precedenti dalla mente di un pensatore. Se con Arcesilao la scepsi accademica nasce e consegue il suo massimo sviluppo, vuol dire che essa negli orti platonici era una pianta esotica, importatavi e coltivata intensivamente per ragioni speciali. L'albero gigantesco del Platonismo non aveva per questo cessato di vivere, sebbene i suoi frutti non fossero più dai Greci apprezzati come un tempo e perciò tenuti nascosti. Più tardi, quando i pericoli esterni cessarono e le idee degli Stoici furono modificate e le scuole inclinarono alla pace, il Platonismo ricomparve più rigoglioso che mai alla luce del sole, e abbandonando le pareti domestiche e unendosi al Pitagorismo più strettamente di quanto fosse avvenuto negli ultimi anni di vita dello stesso fondatore, fornì nuove e feconde inspirazioni al genio ellenico e produsse il terzo periodo della filosofia antica.

Invece, se per un corso di circa 170 anni — tale è la durata del periodo scettico nell'Accademia — nessuna scuola si fosse incaricata di conservare coll'insegnamento la tradizione scientifica di Platone, la quarta Accademia di Filone non sarebbe stata possibile. Il Platonismo, date le condizioni librarie d'allora, non avrebbe potuto risorgere con tanta forza e dominare nuovamente la cultura e il pensiero ellenico.

Coll' ipotesi del dommatismo segreto noi riusciamo perfettamente a spiegarci la modalità dello sviluppo della scepsi accademica e insieme abbiamo una ragione plausibile della discussione e della discordia che regnarono tra Accademici e Pirronisti, sebbene pubblicamente fossero gli uni e gli altri antidommatici.

Dalle testimonianze addotte e dalle considerazioni fatte parmi dunque si possa inferire che la tradizione dell' insegnamento platonico segreto nella Nuova Accademia si presenta coi ca-

ratteri della maggiore verosimiglianza possibile in simili quistioni. Ed io sono persuaso che anche altri, ove avesse proceduto con un metodo storico meno speculativo, non forzata l'interpretazione di certi passi, tenuto conto delle condizioni esterne della *diadoché* accademica e tentato di rappresentarsela nella sua situazione concreta, sarebbe venuto alla medesima conclusione. Quando si tenta di ricostruire, anche dove le testimonianze antiche mancano, lo sviluppo logico delle idee nel seno dell'Accademia, si arriva di necessità a vedute unilaterali, perchè un aspetto solo della vita di questa scuola, sia pure il più importante, non basta a farci conoscere nella loro realtà tutti gli altri.

§ 5. — Prima di chiudere questo articolo voglio, per dovere di chiarezza, fare un'osservazione.

Il dommatismo platonico insegnato in privato e lo scetticismo difeso in pubblico non si escludono, nè l'uno scema l'importanza e il significato dell'altro; essi compiono una funzione diversa; quello soddisfa alle esigenze pratiche della vita, questo alle teoretiche.

Come fu detto a suo luogo, i Nuovi Accademici precorrono il criticismo moderno in quanto tendono a stabilire la separazione tra la scienza e la vita; tra la filosofia e la religione; tra le aspirazioni scientifiche e i bisogni pratici. « Altra, o giovani, » diceva Lacide, « è la maniera di parlare nella scuola, altra quella di vivere » (1). E Arcesilao veniva dichiarando che al solo Dio è dato di scoprire il vero; all'uomo no; Carneade accoglie e difende quest'opinione (2), e mentre dissolve

(1) Eus., *Praep. ev.* XIV. Ediz. Thed. p. 41.

(2) Epiphanii *adv. haeres.* 2, 9; Diels, p. 592,6: 'Αρκεσίλαος ἔφασκε τῷ θεῷ ἐφικτὸν εἶναι μόνῳ τὸ ἀληθές, ανθρώπῳ δὲ οὔ. Καρνεάδης τὰ αὐτὰ τῷ 'Αρκεσιλάῳ ἐδόξασεν.

con critica acuta e originale la teologia degli Stoici e degli Epicurei e impugna tutti i loro ragionamenti diretti a dimostrare l'esistenza, le qualità, il governo degli Dei, ha fede nel divino, e nell'Accademia sacrifica ad Apollo e alle Muse; e mentre combatte la morale stoica, coltiva la virtù. Così, pubblicamente i Nuovi Accademici sono nemici implacabili e terribili del dommatismo che accampi pretesa scientifica, si vanti di avere scoperte nuove verità e tenti sostituirle alle antiche dottrine, nel recinto della scuola meritamente onorano le tradizioni del loro divino Maestro; non ne lasciano cadere in oblio i grandi insegnamenti; ne custodiscono e ne leggono con ammirazione gli scritti. I dommi platonici intorno a Dio, all'anima, al mondo intelligibile e alla libertà umana si mantengono con tenacità e per lunghi secoli nella *diadoche* accademica; sono le acque di un sacro fiume, che per qualche tempo scorre sotto terra; costituiscono un patrimonio spirituale intangibile, gelosamente custodito, come il patrimonio economico sacro alle Muse. E quando, cessato il pericolo che le scuole elleniche venissero conquistate dal facile sensismo degli Stoici e degli Epicurei, quei dommi ricomparvero in in pubblico, diventarono i concetti fondamentali e direttivi della filosofia greca e contribuirono a produrre il graduato passaggio dal periodo etico a quello religioso. Gli Accademici, col porre la virtù nella rinuncia al sapere, non rinunciavano ai loro principii, i quali s'affacciano ad essi come verità intuite e superiori ad ogni dimostrazione, come credenze intime, come sentimenti religiosi, che si possono nascondere agli altri, ma non sottoporre a discussione senza snaturarli (1). I dommatici, che lo vogliono fare, disconoscono la natura dello spirito umano, l'incapacità dell'intelligenza a scoprire il

(1) Vedi vol. I., p. 257-59.

vero e a trovare un numero maggiore di ragioni per reputare vera una cosa o la sua contraria. Contro essi si scagliano gli Accademici armati dello scetticismo, il quale non si deve giudicare una dottrina d'occasione, artificiale, posticcia, accidentale. La scepsi di Arcesilao e dei successori è una fase e un aspetto naturale del Platonismo, un effetto storico delle condizioni filosofiche di tutta la Grecia, una dottrina elaborata con serietà e profondità in correlazione cogli atteggiamenti delle altre scuole, cogli interessi e colla vita filosofica antecedente dell'Accademia.

Noi, che abbiamo esposto questa filosofia colla maggiore cura possibile, in tutti i particolari e nelle sue varie sfumature, siamo ora in grado di indagarne le origini e di determinarne i rapporti di somiglianza e di differenza con altre e dirne gli effetti.

Art. II. — *I rapporti della scepsi accademica colla pirronica.*

§ 1. — Come nella prima parte della monografia, dopo avere narrata la storia esterna dei nostri filosofi, abbiamo discussa e risoluta la questione se essi abbiano formata un'associazione sola coi pirronisti, così qui, dacchè conosciamo le loro idee, dobbiamo esaminarne i rapporti con quelle della scuola pirronica, e indagare se e quali aiuti essi da questa abbiano ricevuto.

La dottrina filosofica insegnata da Pirrone di Elide (360-270 circa) nella sua città nativa, prima che Arcesilao introducesse la scepsi nell'Accademia, viene così compendiata dal peripatetico Aristocle di Messene (180? d. C.): « Pirrone di

Elide non lasciò scritto alcuno, ma il suo discepolo Timone insegna che chi vuole essere felice, deve porre attenzione a tre cose: 1° quale sia la natura del reale; 2° quale concetto noi dobbiamo formarcene; 3° che dobbiamo aspettarci da tale concetto. Ora i reali sono tutti nella stessa maniera indistinti, incerti e dubbi; perciò nè le nostre percezioni, nè i nostri giudizi sono veri o falsi. Ne segue che non bisogna prestarvi nessuna fede, bensì rimanere senza opinione, senza inclinare da parte alcuna, di nessuna cosa dichiarando che essa sia o non sia, e neppure che non sia. Chi invero si manterrà in tale disposizione d'animo, conseguirà, secondo Timone, primieramente *l' afasia*, indi *l' atarassia* e, secondo Enesidemo, anche il piacere » (1).

Il principio sul quale s'impernia tutta la dottrina, come si vede, è questo: *Il senso e l'intelletto non ci manifestano nè la verità, nè l'errore.* Se noi vogliamo conoscere con quali argomenti Pirrone legittimasse l'affermazione, non resteremo molto soddisfatti; le notizie sono assai scarse, o almeno riesce quasi impossibile separare il pensiero suo dagli sviluppi ch'esso posteriormente ricevette per opera principalmente di Enesidemo, di Agrippa e di Sesto Empirico. Si questiona se le contraddizioni della facoltà percettiva espresse nei dieci *tropi*, divenuti famosi nella scuola scettica, siano già state intuite e formulate da lui. Il Waddington, un chiaro illustratore di Pirrone (2), ha scoperto in essi qualche osservazione, che apparterrebbe al filosofo da lui studiato; ma sì vaghi indizi sono insufficienti per rivendicare al solitario di Elide il merito di questa parte dello scetticismo ellenico; benchè per

(1) Eus. *Praep. ev.* XIV, 18, 2. Cf. D. L. IX, 61. A. Gell. *Noct. att.* XI, 5,4.

(2) Waddington, *Pyrrhon et le Pyrrhonisme* (Séances et travaux de l'Acad. des Sciences mor. et polit. an. 1876, p. 480 e 653).

altro sia da giudicare troppo reciso e precipitoso il Brochard, quando scrive che i dieci tropi sono formalmente attribuiti ad Enesidemo da Diogene, da Aristocle e da Sesto e che nessun testo permette di metterli a conto di Pirrone (1).

A dimostrare il suo principio fondamentale, Pirrone diceva che le sensazioni ci scoprono non l'essenza del reale, ma la parvenza; nessuno può affermare che il miele è dolce, ma semplicemente che tale appare (2). I giudizi non assumono questa o quella forma, questo o quel contenuto, perchè così e non altrimenti è fatta la realtà, ma per effetto di tradizione e consuetudine; è pura praticaccia quella che ci move a dichiarare una cosa bella o brutta, buona o cattiva, giusta o ingiusta; la verità in sè non esiste per nessun uomo. Infatti è sempre possibile addurre ugual numero di ragioni e di ugual forza

(1) In nessuno dei tre passi addotti dal Brochard, op. cit. p. 57, e cioè Diog. L. IX, 87, Euseb. *Praep. ev.* XIV. 18, 11, Sesto E. *M.* VII, 345, Enesidemo viene menzionato come *inventore* dei tropi; sì come *espositore*. Egli lasciò qui inosservata l'informazione di Sesto, P. I, 36: παραδίδονται τοίνυν συνήθως παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις Σκεπτικοῖς τρόποι; non potendosi escludere da questo numero Pirrone, per accettare l'opinione del Brochard bisogna supporre che Sesto, scrittore preciso e accurato, sia qui inferiore alla fama e sia caduto in grave inesattezza. Hanno molto peso le considerazioni dello Zeller. IV, p. 486, 1, tuttochè non mi senta, come lui, *affatto sicuro* nell'assegnare ad Enesidemo pel primo i dieci tropi, sia per la considerazione fatta dallo Haas (*De philos. scept. suc.* p. 28), che Sesto, ovunque menziona Enesidemo, lo mette insieme con Pirrone e il suo discepolo Timone (P. I, 180, 210, 222; III. 138. M. VII, 345, 349 e altrove), e che così fanno tal fiata anche Diogene e Aristocle (D. L. IX, 102; in Eus. *Praep ev.* XIV, 18, 16); sia per la consuetudine propria degli scrittori filosofici antichi di appropriarsi gli ammaestramenti dei predecessori, avendo essi un concetto della proprietà intellettuale diverso dal moderno. In ogni caso è bene profittare delle savie massime della Nuova Accademia e mantenersi nei limiti della verosimiglianza in questioni di questo genere.

(2) Diog. L. IX, 105.

pro e contro qualsiasi giudizio (ἀντιλογία, ἰσοσθένεια) (1). Ora, se nè il senso, nè l'intelletto, ciascuno per sè, può offrirci la scienza del reale, neppure unite queste attività potranno togliere le tenebre che nascondono l'essenza delle cose. Ciò posto, il migliore consiglio sarà quello di non prenderne alcuno, il migliore principio quello di non avere principii, di non inclinare da nessuna parte, di nulla affermare, di trattenere il proprio assenso, di tendere all'*adiaforia* e all'*apatia*. I Pirronisti si danno molta cura di far comprendere che queste dichiarazioni non hanno nessun valore dommatico; non affermano che in apparenza, perchè non sono altro che mezzi per esprimere uno stato dell'animo, al quale non risponde nulla di esteriore e indipendente dal soggetto affermante (2). Gli appellativi che sogliono essere dati ai seguaci di questa scuola indicano chiaramente che i loro principii risguardavano una disposizione tutta interna; essi, oltrechè Pirronisti, si dicevano *aporetici*, *scettici*, *efettici*, *zetetici* (3), perchè erano sempre in cerca della verità; investigavano continuamente, senza trovarla mai; erano sempre in dubbio, e si astenevano dal giudicare. Tutti i vocaboli, che colla lingua greca si potevano creare a significare lo stato del loro animo, furono adoperati; alcuni anzi sembrano inventati da loro, come ἐποχή, che invano si cerca in Aristotele (4). Pare perfino di scorgere negli scettici una certa incontentezza, perchè le consuete forme grammaticali non esprimono nettamente e senza incertezze il loro pensiero. Le formule da loro usate per comunicare le proprie idee in verità non affermano nulla, neppure quello

(1) Diog. L. IX, 61. 63. 106.
(2) Sesto E., P. I. 197.
(3) Diog. L. IX, 69 e s.
(4) Ibid. 61. Il vocabolo ἐποχή non è registrato nell'*Index aristotelicus* del Bonitz.

che affermano; nè negano neppure quello che negano. La frase οὐδὲν μᾶλλον non ha un valore positivo, che dinoti uguaglianza, come quando si dice che il pirata non è più malvagio del mentitore; nè un valore comparativo, come quando si dice che il miele non è più dolce dell'uva; ma un senso negativo, come quando si dice che non vi è più Scilla che Chimera. Gli scettici sopprimono la stessa espressione οὐδὲν μᾶλλον, e come la provvidenza non più esiste di quello che non esiste, così οὐδὲν μᾶλλον non più esiste di quello che non esiste; non è un principio, ma una semplice dichiarazione di dubbio, che ha un valore unicamente problematico. Per essi tale frase indica τὸ μηδὲν ὁρίζειν, ἀλλὰ ἀπροσθετεῖν (1).

Questo dubbio sistematico rigorosamente rispettato e coltivato abbraccia solamente la realtà in sè. Della realtà quale a noi appare nel mondo dei fenomeni come tale, vengono ammesse da Pirrone l'evidenza e l'esistenza; non si dubita dell'esistenza del pensiero, nè degli atti percettivi; ma che questi ci conducano alla conoscenza e alla definizione dell' essere nelle sue cause e nelle sue maniere di formazione. Gli scettici adunque non negavano ogni criterio; ma, come gli Stoici e gli Epicurei, ne ammettevano uno, τὸ φαινόμενον (2); non si lasciavano guidare dalle definizioni dommatiche per la considerazione dell'equipollenza delle ragioni contrarie, sì dalla parvenza, che tutto domina, ov'essa si presenta; così ci assicura Enesidemo in più libri. La parvenza, che costituisce il criterio, è data dal contenuto delle sensazioni stesse; Pirrone la ammette come un fatto, senza esprimere alcun giudizio intorno alle proprietà che la fanno apparire tale, e senza affermare

(1) Diog. L. IX, 75 e s.

(2) Ibid.: ἔστιν κριτήριον κατὰ τοὺς σκεπτικοὺς τὸ φαινόμενον, ὥς καὶ Αἰνεσίδημος.

che tale sia in realtà. Così che il fuoco abbruci, noi sentiamo; che abbia la proprietà di abbruciare, noi non affermiamo, nè neghiamo; che il tale si mova e vada soggetto a modificazioni, vediamo; come avvengano questi fatti, non sappiamo (1). Di qui si vede che Pirrone aveva giusto motivo di asseverare che i dommatici mentivano accusandolo di togliere la vita (τὸν βίον ἀναιρεῖν). La consuetudine, le tradizioni, le leggi, il criterio del *fenomeno*, il senso comune, che è sempre rispettato dagli scettici, erano sufficienti a governare le azioni, a spingere alla scelta di alcune, alla fuga di altre cose; anzi, solamente chi non ha la pretesa di oltrepassare il fenomeno, chi rinunzia al sapere dommatico, chi si accontenta dell'apparenza, vivrà in perfetta tranquillità. In questo modo, per via diversa Pirrone giungeva alla stessa meta dei dommatici, alla felicità. La conseguenza pratica della teoria pirronica parve a' suoi discepoli evidentissima e inoppugnabile. Poichè i desideri e le passioni nascono dalle opinioni che noi ci siamo create intorno agli uomini, alle cose, agli avvenimenti: chiunque non ammetta che un uomo sia più giusto di un altro, che una cosa sia migliore, un avvenimento più vero di un altro, non avrà motivo alcuno di turbamento. Chi è convinto che è mera illusione il credere che la salute sia preferibile alla malattia, il vivere al morire, una qualsiasi condizione a un'altra, e che solo la disposizione interna dell'anima, la virtù, è desiderabile, coll'atto solo di rinunziare ad ogni opinione e di chiudersi in sè stesso, otterrà la felicità (2). Timone inneggia al suo maestro, che, col suo insegnamento, abbia calpestati i gonfi, stupidi e vani dommatici e spezzati i lacci della loro scienza fallace,

(1) Diog. L. IX, 104 e s.

(2) Timone citato da Aristocle in Euseb. *Praep. ev.* XIV, 18, 14 e da Sesto E. *M.* XI, 1.

menzognera e sterile, riuscendo a condurre una vita lieta e beata, solo signoreggiando come un nume tra mortali (1).

§ 2 — Occorrono poche parole per far avvertire i caratteri di somiglianza e di differenza, che intercedono tra questa scepsi e l'accademica. La questione fu discussa più volte presso gli antichi (2). Il primo carattere comune sta nella posizione che gli uni e gli altri occupano di fronte ai dommatici: nè Pirrone, nè Arcesilao vogliono far loro concessione alcuna; hanno perduta ogni fiducia nell'indagine scientifica e non credono che mente di filosofo sia capace di insegnare all'uomo ciò di cui egli ha desiderio vivo e tormentoso, il vero; tutti i sentieri tentati, tutti i passi aperti, tutti gli sforzi fatti per salire alla vetta del monte a contemplare da vicino l'astro della verità, hanno prodotto in loro stanchezza e intima sicurezza che ogni ulteriore tentativo sia vano. Perciò essi, rassegnati, se ne stanno seduti, volgendo uno sguardo misto di compassione e di scherno a quegli illusi, che intorno a loro si affaticano e sudano o a rifare antichi sentieri, o ad aprirne dei nuovi, che guidino lassù; la rassegnazione dell'animo e la persuasione dell'inutilità di ogni sforzo donano loro tranquillità e serenità d'animo e vorrebbero infondere anche negli altri uguale disposizione, vorrebbero liberare gli uomini dall'inquietudine di sapere e guarirli dalla malattia dommatica. Gli uni e gli altri si astengono dal giudicare sulle cose in sè e s'astengono per una medesima ragione, cioè che in ogni questione si possono portare argomenti di eguale valore sia pro, sia contro; gli uni e gli altri affermano

(1) Timone nel *Pitone* e nei *Silli* presso Diog. L. IX, 65:

Μοῦνος ἐν ἀνθρώποισι θεοῦ
τρόπον ἡγεμονεύων.

(2) A. Gell. *Noct. att.* XI, 5.

la verità delle rappresentazioni come rappresentazioni. Sono subbiettivisti (1).

Senonchè nei rapporti coi dommatici subito si scorge una differenza tra Pirronisti e Accademici; i nemici degli uni non sono veramente tutti quelli degli altri. Di ciò sono un documento chiaro e importante i frammenti del principale scolaro di Pirrone.

Timone Fliasio (325? — 235?), ὁ προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων (2), dopo molti viaggi, fissata dimora in Atene, convegno di tutti i filosofi del mondo ellenico, scagliò contro tutti, non escluso Arcesilao, sarcasmi e detti mordaci, e nei suoi scritti bersagliò i filosofi di ogni tempo e di ogni scuola (3), risparmiando in parte Senofane e del tutto Pirrone. Con questo mezzo, senza impartire un insegnamento positivo, si acquistò aderenti; il che fece dire a Jeromino il peripatetico che, come presso gli Sciti e i fuggenti e gl'inseguenti scagliano saette, così tra i filosofi, alcuni coll'inseguire, altri col disertare, cacciano i discepoli (4). La ricostituzione che il Wachsmuth, valendosi delle notizie e dei frammenti riportati dal Laerzio, da Sesto, da Aristocle, Ateneo, Clemente Alessandrino e altri (5), fece della sua opera maggiore, i *Silli*, un poema satirico in versi esametri formati col parodiare Omero, ci aiuta a conoscere in modo alquanto particolare gli strani giudizi che Timone pronunziò intorno ai

(1) V. Picavet, art. cit., *Revue philos.* XXIII, p. 513.

(2) Sesto E., *M.* I, 53.

(3) Diog. L. IX, 114: συνεχές τε ἐπιλέγειν εἰώθει πρὸς τοὺς τὰς αἰσθήσεις μετ' ἐπιμαρτυροῦντος τοῦ νοῦ ἐγκρίνοντας.

(4) Ibid., 112: θηρῶσι τοὺς μαθητάς. Jeronimo conferma ciò che già sappiamo da Plutarco, che la propaganda delle proprie idee nelle scuole greche assumeva il carattere di una vera *caccia* ai giovinetti.

(5) Mullach, *Fragmenta philos. graec.* I, p. 84-98.

dommatici; più che giudizi sono ingiurie e contumelie quelle ch'egli viene accumulando contro tutti i più chiari pensatori della Grecia (1).

Il poema comprendeva tre libri. Il primo, che è un discorso continuato, rappresenta una discesa all'inferno, una νεκυία ad imitazione di quella omerica; incomincia così: « Ora siatemi presenti tutti, o razza faccendiera di sofisti ». E il Pirronista viene distinguendo tutti ad uno ad uno, tra la moltitudine delle ombre, cotesti dommatici ignavi, solo ventre, otri pieni di vuote teorie: e per ciascuno tiene pronta una osservazione quasi sempre ingiuriosa. Egli caratterizza Pitagora un ciarlatano sfrontato e ignorante; Eraclito, un declamatore che tutti disprezza; Platone, un vanaglorioso, che a caro prezzo acquistò un libro pitagorico, donde trasse il Timeo (2); Senofonte, un misero scrivano; Aristotele, un vanitoso insopportabile (οὐδ' ἄρ' 'Αριστοτέλους εἰκαιοσύνης ἀλεγεινῆς); Fedone ed Euclide, spiriti leggeri, che hanno portata a Megara la smania del disputare; Speusippo, un cavillatore; gli Accademici, insulsamente loquaci (οὐδ' 'Ακαδημαϊκῶν πλατυρημοσύνης ἀναλίστου). Ciascuno di questi dommatici naturalmente crede di essere solo possessore del sapere; donde infinite dispute, nelle quali i combattenti mettono lo stesso calore degli eroi omerici; la folla delle ombre spettatrici manda applausi o fischi. Notevole il combattimento tra Zenone e Arcesilao: « Io vidi in una fastosa oscurità una vecchia Fenicia gelosa e di tutte cose cupida; portava una piccola maglia, da cui sfuggiva checchè conteneva; νοῦν δ' εἶχεν ἐλάσσονα σκινδαψοῖο ». Poi Arcesilao, « avendo così parlato, si mescolò colla folla. Attorno a lui si faceva ressa, come gli uccelletti attorno alla civetta, indicando il vano. — Tu

(1) Diog. L. IX. 111. Aristocle in Eus. l. c. 28.
(2) Mullach, v. 68-7. A. Gell., *Noct. Att.* III, 17.

piaci alla moltitudine; è ben cosa meschina, o infelice. Perchè insuperbisci, come uno stolto? » Infine si presenta sulla scena Pirrone, al quale nessun mortale può resistere. Egli, rimproverando ai contendenti il soverchio calore, la vanità e la e la sterilità delle diatribe, viene ristabilendo l'ordine e la pace. A lui s'innalzano grandi lodi come a un Dio, che viva tra uomini.

Nel secondo libro compare Senofane, che, richiesto da Timone perchè non avesse partecipato alle dispute, risponde esprimendo disprezzo per tutti i filosofi e dichiarando di avere ricercata la sapienza, ma inutilmente; tale onore era riserbato a Pirrone.

Nell'ultimo libro Timone si rivolge ai filosofi suoi coetanei; a nessuno, sia Epicureo, sia Stoico, sia Peripatetico, sia Accademico, viene usata cortesia; per nessuno viene pronunziato un giudizio favorevole.

Tale sarebbe la ricostruzione dei *Silli* di Timone, come venne congetturata dal Wachsmuth (1). Tuttochè essa contenga molti elementi ideali, pure i versi a noi pervenuti sono sufficienti per attestarci che i Pirronisti credevano di non dovere nulla agli altri filosofi, pretendevano di essere originali e si attribuivano il merito di avere scoperta la vera filosofia. E quantunque anche Timone abbia tra gli antichi alcune poche simpatie, gli Eleati, Democrito, Protagora, pure non risparmia a ciascuno d'essi l'appunto. Persino Senofane, il suo filosofo prediletto, non è senza macchia; egli infatti non trovò per tempo la diritta via; perciò giunse alla vecchiezza senza avere conseguito la vera sapienza; non potè totalmente liberarsi della pretesa dommatica; rimase ὑπάτυφος; il solo Pirrone fu veramente ἄτυφος. L'unico filosofo che abbia fin qui vissuto è il gran sacerdote di Elide.

(1) Brochard, op. cit. p. 82 e s.

Affatto opposta è invece la posizione dei Nuovi Accademici di fronte ai filosofi precedenti. Arcesilao, anzichè erigersi ad inventore di nuove dottrine, dichiara di ripetere le idee dei più chiari pensatori della Grecia; e si sforza di trovare in essi la scepsi; la scepsi per lui è una forma del pensiero ellenico, che ha i suoi primordii in Omero, e viene giù conservandosi con tenacità in Parmenide, Senofane, Empedocle, Eraclito, Democrito, Anassagora, Socrate e Platone. Egli non ha altra aspirazione che di farla rivivere per opporla alle novità degli Stoici e degli Epicurei; egli non ha altro intendimento, altra gloria che di difendere le tradizioni antiche contro le teorie sensistiche, che troppo leggermente al suo tempo si vengono divulgando.

E nello stesso rapporto si conservano i Pirronisti e gli Accademici per rispetto agli antichi poeti della Grecia. Quelli portano alle stelle Senofane di Colofone, ὑπάτυφος Ὁμηραπάτης ἐπικόπτης, il derisore delle favole e degli dei, immaginati dai poeti ellenici a somiglianza degli uomini; ed essi stessi deridono i poeti più letti e ammirati dai loro connazionali, e ne vengono parodiando le opere. I Nuovi Accademici, al contrario, sono al loro tempo i rappresentanti più sinceri del sentimento patriottico ellenico, che si compiaceva delle sue glorie letterarie e risaliva volentieri colla lettura dei suoi grandi poemi alla contemplazione del periodo più splendido della vita nazionale. Arcesilao trovava nella lettura di Omero, di Pindaro, di Jone di Chio, di Sofocle un gradito nutrimento spirituale, e Carneade era solito mescolare alle considerazioni critiche, che veniva esponendo nelle lezioni, continue citazioni di poeti epici, lirici, didascalici, tragici. Anzi, nell'Accademia era così grande l'ammirazione per i poeti, che, secondo la tradizione da essi difesa, non Pirrone fu l'inventore dell'indirizzo scettico, bensì Omero, perchè di ogni cosa suole mettere in luce tutti i diversi aspetti,

nè mai pronunziò dommaticamente alcun giudizio; e questo riserbo critico appare secondo essi anche in alcune sentenze dei così detti sette sapienti, in alcuni punti delle opere di Archiloco e più tardi in quelle di Euripide (1). Cosicchè, se i Pirronisti in pratica, confrontati coi Sofisti, si presentano come conservatori, che rispettano le tradizioni popolari, la religione patria, le leggi, e, persuasi che nessuna scienza possa dare per la vita una guida più sicura del senso comune, accettano con indifferenza le condizioni sociali esistenti e vi si acquietano; in teoria, confrontati coi Nuovi Accademici, sono rivoluzionarii, perchè non professano alcun rispetto nè per la scienza, nè per la letteratura ellenica. Tutto ciò che è lavoro intellettuale essi aborriscono per vivere alla giornata nell'apatia e nell'indifferenza assoluta.

§ 3. — Cotesta differenza fa correre col pensiero ad un'altra, molto più importante per lo storico della filosofia, che deve seguire lo sviluppo della speculazione nelle sue varie fasi. Essa concerne il valore dei Pirronisti e degli Accademici come filosofi nel senso vero della parola.

A quale grado di elaborazione è pervenuta la scepsi nelle due scuole?

Lo storico degli scettici greci ha già risposto alla domanda per ciò che concerne i Pirronisti. I cinque o sei versi degli *Indalmi* e quel centinaio e mezzo circa dei *Silli* non portano alcuna luce intorno alla quistione, non tanto per la scarsità del numero, quanto pel carattere negativo che hanno; si potrebbe leggerli tutti, osserva il Brochard, senza accorgersi di avere a che fare con uno scettico. Se cerchiamo notizie in altri scrittori, noi veniamo a sapere che Timone scrisse

(1) Diog. L. IX, 70 e s.

un'opera πρὸς τοὺς φυσικούς, dove parrebbe che non siasi limitato a buttare in viso agli avversari, come nei *Silli*, delle ingiurie, ma abbia addotto delle buone ragioni. E ciò si arguisce dall' aver Sesto affermato al principio del libro contro i geometri che Timone pose la questione se fosse lecito e giustificato lo stabilire delle ὑποθέσεις, cioè degli assiomi, postulati, o definizioni non dimostrate, sulle quali poi si potessero fondare tutte le dimostrazioni. « Perciò, continua Sesto, a noi pure conviene, seguendo le sue orme (ἐκείνῳ στοιχοῦντας), fare lo stesso nella nostra trattazione contro i matematici » (1).

Dalla considerazione aggiunta da Sesto pare risultare che Timone non solamente accennasse una via per distruggere il dommatismo matematico, ma la percorresse, sì che il suo libro potè servire di modello e forse di fonte allo stesso Sesto. Se l' inferenza non è infondata, noi abbiamo in Timone il quarto tropo (τὸν ὑποθετικόν, τὸν ἐξ ὑποθέσεως), con cui Agrippa soleva dimostrare la convenienza dell'*epoche* (2), togliendo ogni valore alla dimostrazione.

Nel libro contro i musici e nel secondo contro i fisici Sesto ricorre all' autorità di Timone in una lunga e sottile discussione sulla divisibilità del tempo (3). Noi non abbiamo modo di determinare fino a qual punto egli sia dipendente dal suo antico predecessore in questo lungo ragionamento; ma la citazione ripetuta due volte e la consuetudine di Sesto di scrivere a nome di tutti gli scettici, e quindi di attingere agli scritti loro senza citarli con esattezza, ci possono lasciar credere che l'argomentazione, almeno nella parte sostanziale, si leggesse già nell'opera di Timone contro i fisici.

(1) Sesto E., *M.* III, 1 e s,
(2) Id., P. I, 164. Diog. L. IX, 88.
(3) Id., M. VI, 66; X, 197.

Il Laerzio poi ci insegna che Timone era solito confutare quelli i quali confermavano la verità del senso colla testimonianza dell' intelletto, due facoltà egualmente ingannatrici, e che nel di lui scritto a Pitone spiegò la formola οὐδὲν μᾶλλον, come μηδὲν ὁρίζειν, ἀλλὰ ἀπροσθετεῖν, che è il senso attribuitovi posteriormente da tutti gli scettici (1).

Non ostante questi indizi non trascurabili, se la critica delle tesi dommatiche aveva avuto in Timone un grande sviluppo e una importanza filosofica, se il suo scetticismo aveva già assunto una forma dialettica, come possiamo spiegare che Sesto non l'abbia citato più spesso e con maggiore precisione? Quando noi lo vediamo insistere con compiacenza sugli argomenti di un Diodoro Crono, come possiamo supporre che egli non abbia espressamente colta l'occasione di riprodurre le critiche già formulate da uno dei più antichi rappresentanti della propria dottrina?

L'osservazione è del Brochard (2). Al quale però si può facilmente rispondere che noi non siamo in grado di stabilire fino a qual punto le argomentazioni, che Sesto porta contro i dommatici, siano provenienti dai più antichi Pirronisti. Imperocchè Sesto, come scrittore della scuola, raccoglie tutte le critiche de' suoi antecessori, le riduce a sistema, le espone in forma chiarissima; ma non si cura di indicare le sue fonti. La scarsità di notizie di cose e di persone appartenenti al tempo posteriore ad Enesidemo è tale, che si deve supporre che i suoi libri in gran parte siano stati tratti da autori più antichi. Sesto probabilmente avrà seguita la consuetudine che si riscontra presso molti scrittori del suo tempo, di giovarsi per la composizione dei propri lavori di quelli lasciati da due o tre dei predecessori più vicini, prendendo da loro anche le

(1) Diog. L., IX, 114 e 76.
(2) Brochard, pag. 90 e s.

notizie e le teorie, che appartengono a pensatori più antichi. Egli tolse da Enesidemo e da altri pirronisti posteriori i ragionamenti antidommatici di Pirrone e de' suoi discepoli, e considerandoli come un patrimonio della scuola, non si credette in dovere di menzionare ogni volta i suoi autori; dovere invece ch'egli sentì e osservò verso scrittori di altre sette.

La ragione, che decisamente risolve la quistione qui sollevata, è che i frammenti autentici di Timone dovunque contengono un disprezzo profondo e una viva commiserazione per i filosofi, che perdono il tempo e consumano le forze nello studio e nell'esercizio della dialettica. È questa un'arte sterile di bene, seminatrice di discordie e perturbatrice della tranquillità dello spirito; Pirrone l'ha veramente in orrore; egli se ne sta in disparte, disdegnoso di scendere a discussione coi dommatici; conserva l'animo libero dalle perturbazioni, che agitano quelli che hanno spesso concetti diversi delle medesime cose; la sapienza, che dolcemente parla, non lo alletta; egli sa che tutto è vana opinione degli uomini, che οὔτε ἀγαθόν τί ἐστι φύσει οὔτε κακόν, e conseguentemente non si affanna per raggiungere questa cosa, nè per fuggire quell'altra (1). La stessa vita conducono i suoi ammiratori; indipendenti, lontani da tutti gli uomini, estranei ad ogni scuola, non conversano che con se medesimi, incuranti di gloria e di scolari (2). Sono filosofi, non professori di filosofia, direbbe lo Schopenhauer. Essi sentono la nausea della dialettica, e la sentono tanto, che uno di essi, un tal Euriloco, un giorno per sottrarsi alle dispute, gettato il mantello, passò a nuoto l'Alfeo (3).

Timone non lascia intentato nessun mezzo per ischernire e annientare i filosofi e rendere deserte le loro scuole. Egli pre-

(1) Mullach, v. 150 e seg.; Sesto E., *M.* XI, 1, 140 e seg.
(2) Mullach, v. 80.
(3) Diog. L., IX, 69.

senta l'esempio di un giovane, che si lagna fortemente di avere perduto il tempo e consumato il denaro per seguire le loro lezioni, e d'essere caduto in miseria senza alcun profitto della sua cultura e scienza. La sua filosofia è il non filosofare. Il disprezzo suo per ogni forma di cultura elevata e complessa risulta manifesto dalla sentenza: « Non ha alcuna considerazione e cura della grammatica colui, al quale furono insegnate le lettere fenicie di Catmo »; sentenza che da Sesto viene così interpretata: chi fu istruito nella grammatica fenicia, non si curerà di alcun'altra. Perchè quanto utile e necessaria alla vita è la conoscenza degli elementi, il leggere e lo scrivere, altrettanto inutile e infeconda è l'opera de' grammatici, che si perdono in vane e inutili logomachie (1). Ogni lavoro intellettuale, che non porti vantaggio immediato, è biasimevole. Lo stesso sentimento move Timone a rimproverare Platone di avere attribuite a Socrate tutte le parti della filosofia, l'etica, la logica e la fisica; laddove il suo merito consiste nell'avere abbandonate le investigazioni fisiche per consacrarsi a quelle morali (2).

Così riusciamo molto facilmente a comprendere come i Pirronisti abbiano avuto piccola parte nella storia della filosofia dei Greci nel tempo anteriore ad Enesidemo, che cominciò coll'essere accademico; a un accademico dedicò il suo libro Πυρρώνειοι λόγοι (3), e fu il primo che diede una forma sistematica alle obbiezioni mosse nella scuola pirronica al dommatismo.

§ 4. — Molto diverso è il carattere della scepsi degli Accademici. Questi hanno il gusto e la passione della disputa.

(1) Sesto E., *M.* I, 53 e ss.
(2) Ibid. VII, 8 e 10.
(3) Photius, *Myriob cod.* 212.

E tuttochè paragonino la dialettica a un polipo, che divora se stesso, e insistano sulle assurdità alle quali essa conduce, la studiano, se ne servono per chiarire gli errori degli avversari; alla voluttuosa tranquillità della solitudine e alla volgare soddisfazione dell' insulto e dell'offesa di Timone antepongono la lotta e la discussione. E della discussione filosofica sentono tutti i vantaggi; poichè probabilmente pensava a' suoi maestri Accademici il filosofo romano, quando scriveva che nella Grecia la filosofia non sarebbe stata in tanto onore, se non avesse tratto vigore dalle dispute e dai dissensi di uomini dottissimi (1). E si capisce: essi hanno un sacro retaggio da difendere, che loro preme assai più della quiete e della felicità individuale. Essi sono continuamente alle prese coi dommatici; analizzano punto per punto le loro teorie; ne rilevano le contraddizioni e gli errori; sviluppano insomma una filosofia, che si mantiene in costante parallelismo con quella avversaria. Il loro scetticismo è essenzialmente dialettico; ad essi si conviene tanto la lode di oratori, quanto quella di filosofi. Chi mi ha seguito fin qui, non ha bisogno che aggiunga altro.

Del resto questa differenza caratteristica tra Pirronisti e Accademici era ammessa dagli stessi scettici. Imperocchè probabilmente alludeva a' suoi più antichi precedessori, allorquando Sesto, il quale merita tutt'altra lode che quella della brevità, affermava che gli Accademici nel combattere i fisici scendono ai particolari e all'esame minuto e prolisso dei loro dommi; mentre gli scettici sono soliti discutere solamente i principii generali, perchè, mostrata la falsità di questi, tutto il resto cade da sè (2). E noi dobbiamo convenire che la caratteristica di

(1) Cic. *Tusc.* II, 4.
(2) Sesto E. *M.* IX, 1 e seg.

πλατυρημοσύνης ἀναλίστου, che Timone applica agli Accademici, dal suo punto di vista, è esatta (1).

Pertanto, nonostante le osservazioni contrarie del Natorp (2), e d'accordo col Brochard, credo che Pirrone e i suoi seguaci, immediati benchè abbiano rilevate le contraddizioni delle teorie dommatiche, negato ogni valore alla conoscenza sensibile e intellettuale, opposti i sensi alla ragione, non crearono uno scetticismo dialettico. Questa forma sistematica della scepsi è l'originalità dei Nuovi Accademici; da essi la ereditò Enesidemo, che la tramandò agli scettici della giovane generazione.

Ma, si può obbiettare, se il grado di elaborazione, a cui Pirrone condusse lo scetticismo è così scarso, come mai gli scettici greci per lunghi secoli riconoscono e rispettano in lui il loro maestro?

A tutti è nota la tendenza propria di tutte le scuole greche, e specialmente della pitagorica, di attribuire al fondatore anche le idee elaborate successivamente. É una tendenza che facilmente si spiega colui che conosce la vita intima di questi istituti e lo spirito di associazione che dominava tutti i membri; è tendenza generale di tutti i Greci, in ogni manifestazione della civiltà, in ogni forma della cultura e della vita, di risalire alle loro gloriose origini. Ma gli scettici avevano una ragione tutta speciale per ricordare continuamente Pirrone.

Fare del dubbio uno strumento di saggezza e di moderazione, di fermezza e di bontà, tale fu, secondo il Waddington, la concezione originale di Pirrone, l' idea madre del suo sistema. E l'idea ebbe perfetta riuscita; essa venne compresa e apprezzata da' suoi concittadini, i quali elessero lui gran sacerdote,

(1) Mullach, v. 87.
(2) Natorp, *Forschungen* ecc. p. 286 e seg.

esonerarono in onore suo (cosa invero mirabile e desiderabile) tutti i filosofi dalle imposte; dopo la morte gli innalzarono una statua (1). Egli, secondo qualche storico, ebbe onori e venerazione non meno di Socrate. Al tempo di Enesidemo e di altri illustri scettici la statua si ammirava ancora in Elide (2), e la memoria di quel santo uomo continuava a vivere nel cuore degli Elleni. Enesidemo e gli altri scrittori della scuola erano assai lieti di poter ricordare Pirrone e a lui attribuire i loro ammaestramenti; era un mezzo potente di riuscire e acquistare aderenti all'associazione. L'esempio di Pirrone giovava loro per mostrare ai giovani di quali effetti morali fosse capace la scepsi, la fuga di ogni dottrina dommatica. Lo stesso sentimento e lo stesso motivo spingevano gli Accademici a vedere in Socrate il loro più grande antecessore.

§ 5. — Di questa differenza capitale tra Pirronisti e Accademici assai plausibile ragione possiamo trovare nelle condizioni politiche e sociali della Grecia.

Pirrone si ritirò nella sua piccola città nativa e si profondò nella meditazione, dopo la morte di Alessandro, cui egli aveva accompagnato con Anassarco nella grande campagna d'Asia, dove aveva conosciuti i ginnosofisti e i magi indiani (3) e forse anche quel Calano, che diede ai Greci lo spettacolo di una morte volontaria sopportata con fierezza e coraggio straordinari (4). Ammiratore di Alessandro, pel quale scrisse un poema, dovette essere grandemente colpito dalla di lui morte improvvisa, che d'un tratto spezzava tutte le speranze dei Greci di conquistare

(1) Diog. L., IX, 65.
(2) Pausania, VI, 24, 4.
(3) Diog. L., IX, 61.
(4) Plut., *vit. Ales.*, c. 69.

l'Asia. A questo si aggiungeva lo spettacolo miserando che offriva in quel tempo l'Ellade. I diadochi si contendono in guerre sanguinose le varie parti dell'impero lasciato da Alessandro; soldati mercenari invadono e devastano i campi e le città elleniche; ad avventuriere succede avventuriere; la miseria, conseguenza necessaria dell'abbandono dell'agricoltura e del commercio, invilisce gli animi. Gli ultimi due decenni del quarto secolo segnano insomma un periodo di depressione morale, di accasciamento, di disperazione, di disordine sociale; è il dominio della μισολογία e Pirrone, il filosofo della disperazione, ne è la manifestazione più genuina (1).

A che servono, egli si chiede, la filosofia, la letteratura, la cultura tutta dell'Ellade, se le sue città perdono la libertà civile, i possedimenti, la pace, la quiete? A che giovano le alte speculazioni di Platone e di Aristotele, se non danno modo di togliersi da questa abbiezione? Dunque niente filosofia, niente lavoro intellettuale; bisogna vivere alla giornata, vegetare.

Ma lo spirito greco, mobile ed elastico, non poteva rimanere a lungo in questo stato. Gli Elleni in breve tempo si accorgono che i barbari, dai quali furono soggiogati colla forza, alla loro volta vengono conquistati dalla superiorità della loro intelligenza e dall'espansione della loro civiltà; Atene perde la potenza materiale, ma innalza un impero morale; essa diventa il centro degli studi di tutti i paesi, che entrano nella corrente della civiltà. Al principio del terzo secolo una vita nuova si forma; sorge una fioritura di sistemi filosofici, che, sotto l'influenza della reazione dei Pirronisti contro la troppa teoria dei sistemi anteriori, creano e divulgano dottrine pratiche, utili alla vita. Fra queste eccellono lo Stoicismo e l'Epicureismo, che, pieni

(1) Maccoll, *The Greek Sceptics*. London 1869, p. 9 e 199. Brochard, p. 384. Vedi la mia nota sul *Problema della libertà di volere nella filosofia dei Greci*, letta al R. Istituto Lombardo, 7 aprile 1892, pag. 12,

di baldanza giovanile, non dubitano di avere scoperta la verità e con sicurezza e ardore vanno insegnando il materialismo. Lo scetticismo della Nuova Accademia incomincia pochi anni dopo la costituzione di queste due nuove sette, in un'epoca di attività e di esuberanza intellettuale.

La funzione da esso compiuta fu essenzialmente critica; fu quella di scoprire gli errori di queste scuole. E fu funzione utilissima. Non era più il tempo nel quale un Socrate, un Platone, un Aristotele andavano cercando la soluzione più vera intorno ai grandi problemi del mondo, della natura dell'anima, della divinità e la esponevano con modestia e riserbo, senza pretendere di avere descritto a fondo l'universo. Gli Stoici e gli Epicurei, chiusi nelle loro associazioni, esponevano i loro dommi colla sicurezza di avere risoluti in modo definitivo i problemi più difficili; le loro sentenze erano inappellabili, quasi decreti di tiranni od oracoli. Epicuro, per esempio, aveva adottato un formulario, che doveva da' suoi discepoli essere mandato a memoria e non poteva sottoporsi ad osservazione alcuna. Velleio, il rappresentante dell'Epicureismo, nel trattato della natura degli dei di Cicerone, si fa innanzi a parlare con tono dommatico e pretensioso, nulla tanto temendo, quanto che sembrasse essere lui dubbioso di qualche cosa; e, come se discendesse da un concilio di dei e dagli intermondi di Epicuro, sicuro di avere egli solo in pugno la verità, tratta la dottrina platonica della creazione del mondo e quella stoica della provvidenza e dell'animazione dell'universo come fossero parti dell'immaginazione di filosofi, che sognano, o racconti di vecchierella fatidica (1). Nè minore orgoglio e sicurezza di sè aveva il sapiente stoico, sprezzante di tutto e di tutti, fuorchè della sua scienza dommatica e paradossale. I Nuovi Accademici rappresentano la reazione a queste pre-

(1) Cic., *de nat. de.* I, 18; cf. Martha, p. 69 e s.

tese; intorno ad essi si raccolsero coloro che erano desiderosi di abbassare l'orgoglio autoritario e umiliare la baldanza dei dommatici, di renderli più modesti e più cauti nell' affermare e nel negare. E questo partito va diritto al suo scopo per due vie: 1° mostra l'inutilità di questo nuovo dommatismo col contrapporvi le dottrine degli antichi filosofi, i quali sono più prudenti di loro nel porre principii, nel dedurre conseguenze, nel costruire teorie; le idee di un Senofane, di un Parmenide, di un Empedocle, di un Anassagora, di un Democrito, di un Socrate, di un Platone, di un Aristotele, anche a parità di altre condizioni, debbono essere preferite alle nuove di uno Zenone, di un Cleante, di un Crisippo, di un Epicuro, perchè sono più antiche, si sono fissate nella coscienza del popolo greco, hanno influito sulle loro credenze; data celebrità alla nazione e formano ancora parte integrante delle sue tradizioni e delle sue glorie; 2° analizza criticamente i dommi degli avversari, rilevandone l'assurdità logica, il contrasto colla realtà, le contraddizioni intrinseche, l'erroneità delle deduzioni.

Oserei dire, benchè non ignori quanto sia pericoloso il confrontare gli antichi sistemi di filosofia coi moderni, essendo in ogni caso diverse le condizioni d'esistenza; oserei dire, ripeto, che i Nuovi Accademici occupano rispetto ai materialisti stoici ed epicurei, principalmente per riguardo al problema gnoseologico, quella medesima posizione che i Neo-kantiani prendono di fronte ai positivisti empirici. Una funzione critica di questa natura non si poteva compiere senza acume logico, attitudine dialettica, ricchezza di pensiero e di ragionamento, tutte qualità che dovevano mancare in una filosofia puramente negativa come quella dei Pirronisti.

§ 6. — Se dalla logica passiamo alla morale, troviamo Scettici e Accademici in perfetto accordo intorno alla questione

della libertà di volere. Gli uni e gli altri sono liberisti; colla differenza però che i primi si trovano ancora nella fase empirica del problema, i secondi sono giunti a quella razionale (1). Che debbano rispettivamente essere in questa fase, scende immediatamente dal rapporto dianzi messo in luce; che debbano trovarsi d'accordo, è una conseguenza della comunanza di altre idee. La difesa della libertà di volere, strenuamente sostenuta da Carneade contro il determinismo stoico, pare allo Zeller inconciliabile colle premesse scettiche della sua filosofia teoretica, e perciò opina che l'Accademia non potè in nessun caso attribuirle altro carattere che quello della pura verosimiglianza (2).

Sta il fatto che anche gli scettici Favorino (3) e Sesto Empirico (4), ripetendo gli argomenti di Carneade, contrapposero al determinismo degli astrologi la libertà degli atti umani, senza tuttavia attenersi alla verosimiglianza; e la circostanza che nessuno scrittore antico dà una tale limitazione alla teoria di Carneade, ci fa sospettare che, accostandoci all'opinione dello Storico tedesco, noi veniamo a prestare agli antichi la nostra maniera di giudicare. In realtà la difesa che Carneade fece della libertà volitiva può stare benissimo in bocca di uno scettico greco non probabilista. Egli, volgendosi agli Epicurei,

(1) D. L. IX, 108. Vedi retro p. 94 e ss.

(2) Zeller, IV, p. 512. L'opinione dello Zeller fu accolta dal Picavet, che tuttavia crede impossibile determinare quale grado di verosimiglianza Carneade attribuisse alla sua teoria (*Le phénoménisme et le probabilisme dans l'école platonicienne*. Revue philos. 1887, p. 506), e ora dallo Schmekel (p. 318, 2). Veggasi la mia nota sovracitata, dalla quale stralcio l'osservazione qui riferita.

(3) A. Gell., *Noct. Att.* XIV, c. 1.

(4) Sesto E., *M.* V. 1-106. Non so con quanta ragione il Brochard (p. 391) noti che gli scettici non si occuparono dell'interessante questione del libero arbitrio.

dice che, dommatismo per dommatismo, è da preferire quello
degli Stoici, perchè puerile e cervellottica è la deduzione della
libertà umana dalla proprietà dell'atomo di declinare. Agli
Stoici poi dimostra che il principio di causalità non si può e-
stendere, senza affermare più di quello di cui siamo certi, ai fatti
dello spirito; che la dipendenza della psiche dalla natura fi-
sica non ispiega gli atti particolari e le risoluzioni individuali;
che il determinismo ripugna alla coscienza e al buon senso;
che le teorie degli Stoici si avvolgono in contraddizioni; che
tutte le vie da essi tentate per isfuggire alle obbiezioni dei li-
beristi, salvare i principii della loro filosofia e insieme soddi-
sfare le esigenze della vita pratica e accontentare la coscienza
popolare, sono errate e non conducono alla meta desiderata.
Agli uni e agli altri egli non contrappone una dottrina fon-
data su una larga dimostrazione filosofica, dedotta da premesse
generali, bensì l'esistenza della libertà umana come un fatto,
che il sentimento non può fare a meno di riconoscere, come
una verità immediata e pratica assolutamente necessaria alla
vita, come una credenza, della quale non possiamo, nè dob-
biamo spogliarci. Questa affermazione non contraddice ai ri-
sultati della fisica e della dottrina della conoscenza e agli
intenti del suo filosofare; ma li conferma. Infatti, come Car-
neade dimostrò la fallacia della teologia stoica, ma credette
agli dei patrî e rispettò le tradizioni religiose della scuola
platonica; come confutò i ragionamenti dei filosofi dommatici,
intenti a dare un fondamento stabile alla giustizia, non perchè
fosse persuaso che questa meritasse disprezzo, ma per dimo-
strare che essi non avevano detto nulla di certo intorno ad
essa, e fu uomo giusto; così si oppose alla pretesa dei dom-
matici di avere descritto fondo all'universo e di avere data
una spiegazione scientifica di tutti i fatti psichici; e ciò non per-
tanto credette fermamente alla libertà. Il suo concetto della na-

tura umana, che è causa de' suoi atti, appunto perchè medio tra la libertà incondizionata di Epicuro e la necessità ineluttabile del fato stoico, non è, propriamente parlando, una dottrina sistematicamente fondata su principii generali e costruita per via di sintesi; ma nemmeno la pura e semplice confutazione di due dottrine. Carneade accetta in parte le conclusoni de' suoi avversari; ma nega la verità delle loro premesse; l'uomo è libero, non per il *clinamen* d'Epicuro; è responsabile, non per l'assenso di Crisippo; è libero e responsabile, perchè nessuno può dimostrare che i suoi atti siano soggetti alla legge di causalità e di successione nel tempo; e perchè si sente tale. Il presupposto di questa dimostrazione è quello stesso, che sta a fondamento della sua logica, della logica di tutti gli scettici antichi, cioè l'inconoscibilità delle cose, l'oscurità profonda che regna intorno ai rapporti causali che esistono tra l'uomo e il mondo fisico, l'imprudenza temeraria di avventurarsi tra queste tenebre e quindi la ragionevolezza di prendere per guida il senso comune e di accettare per veri i responsi della coscienza ordinaria, la quale immediatamente e positivamente avvisa che l'umana natura è stralciata dal resto dell'universo, che è padrona di sè, che è il principio dei propri atti. Questo sentimento costituisce il fondo della dignità umana, il valore della personalità, la spiegazione della superiorità sugli altri esseri, perciò diventa una credenza pratica, che rappresenta una forza pel vivere e l'operare. Ma questa credenza, quantunque sia un sentimento reale e positivo, considerato rispetto alla scienza degli antichi Greci, costituisce una negazione. Con essa si viene a respingere il principio dell'armonia assoluta e illimitata del mondo, che è il presupposto di tutti i filosofi fisici e la base più antica della sapienza filosofica ellenica; si tronca la spiegazione meccanica e dommatica dei fatti umani; si limita il valore e l'estensione del

principio di causa ed effetto. Se gli Epicurei vogliono l'uomo incondizionatamente libero per sottrarlo all'oppressione tirannica del fato, gli Scettici lo vogliono tale per ragioni pratiche, per i sentimenti e le credenze popolari, di cui essi sono sempre osservantissimi; per opposizione ai temerari dommatici, che pretendono di avere analizzati e spiegati i molteplici fattori dell'individualità.

§ 7. — L'accordo tra Pirronisti e Accademici cessa, se dalla questione della natura della volontà umana passiamo a quella, sovra ogni altra interessante, del sommo bene. Tutte le scuole filosofiche elleniche del principio del terzo secolo concepivano l'uomo normale come uno che si emancipa dalle condizioni esteriori, che basta a sè, che vive in quiete; ma nessun filosofo attuò in modo così elevato questo ideale come Pirrone. In questa lunga galleria di uomini prodigiosi, strani e sublimi, attraverso la quale ci viene guidando la storia della filosofia, egli è indubbiamente uno dei più originali. La pittura che il suo storico più recente ci offre del suo carattere è tale da ispirarci viva ammirazione per l'uomo e simpatia per quel genere di filosofia, che seppe esercitare così grande efficacia educativa.

Egli visse piamente, scrive il Brochard sulla fede del Laerzio e di altri antichi, colla sorella Filista, che era levatrice e donna saggia. Occorrendo, recavasi egli stesso al mercato a vendere i polli e i porcellini; a casa con indifferenza (ἀδιαφόρως) faceva la pulizia degli utensili e colla stessa indifferenza era solito lavare la scrofa. Amava vivere solo, cercava i luoghi deserti e raramente si vedeva tra i famigliari. Sua unica preoccupazione era di avvezzarsi alla pratica della virtù. E diventò il tipo vero dell'uomo virtuoso, che ha rinunziato a tutte le pretese, e sovratutto alla scienza. È superiore a tutti

gli uomini, ma non sa di esserlo; non ha neppure l'orgoglio della virtù. Un giorno che, sorpreso a parlare da solo, fu domandato della ragione, rispose: « Io medito sui mezzi di diventare uomo dabbene ». Un' altra volta si trovava su una nave battuta dalla tempesta; i suoi compagni di viaggio erano in preda a grande spavento; egli invece non perdette per un minuto il sangue freddo, e additando un porco, che tranquillamente mangiava, disse: « Si addice al sapiente di possedere una tale tranquillità d' animo ». In due sole circostanze egli perdette la calma; del resto egli sopportò operazioni chirurgiche dolorose colla massima impassibilità, senza battere palpebra (1). Essendo il suo amico Anassarco caduto in una palude, Pirrone passò oltre senza stendergli la mano; di che venne da altri biasimato, ma dall'amico filosofo ebbe elogi. Non faceva alcuna differenza tra il godere la miglior salute e l'essere oppresso dalla più grave malattia, tra il vivere e il morire (2). Paragonava, come Omero, gli uomini alle foglie degli alberi, oppure li diceva somiglianti alle mosche e agli uccelli. Era solito ripetere: « Morrai tu pure, amico; i sospiri sono vani. È morto anche Patroclo, che di molto ti superava » (3).

« A noi moderni, che abbiamo abiti mentali ben diversi, riesce difficile di rappresentarci questo personaggio, nel quale tutto appare contraddizione e incoerenza. Egli ci viene descritto come scettico e in realtà è tale; nullameno questo scettico è più di uno stoico. Egli non si limita a dire: *tutto è per me lo stesso*; ma traduce in pratica la sua teoria. Si sono già veduti uomini nella storia della filosofia e delle religioni rinunciare in modo assoluto ai beni del mondo; ma alcuni, sostenuti dalla speranza d'una ricompensa

(1) Diog. L., IX, 66 e ss.
(2) Cic., *de fin.* II, 43.
(3) Diog. L., IX, 67.

futura, attendevano il premio delle loro virtù, e le gioie che si ripromettevano, fortificavano il loro coraggio e li rendevano padroni di sè; altri, in mancanza d'una tale speranza, avevano almeno un domma, un ideale, al quale sacrificavano i loro desiderii e la loro persona; il sentimento della perfezione era almeno un compenso di tanti sacrifici. Tutti erano sorretti da una salda fede. Il solo Pirrone nulla aspetta, nulla spera, nulla crede; eppure vive come chi crede e spera. Non ha nessun appoggio, e si tiene diritto. Non è nè scoraggiato, nè rassegnato, perchè non solo non si lamenta, ma crede di non avere motivo alcuno di lamento. Non è un pessimista; non un egoista; si reputa felice e vuole rendere gli altri partecipi del segreto della felicità, che avvisa di avere scoperto. Non àvvi altra parola per designare questo stato dell'anima, unico forse nella storia, che quella di cui egli stesso si valse: egli è un indifferente. Non voglio certamente dire ch'egli abbia ragione e sia un modello da imitare; ma come negare almeno che abbia offerto un esempio maraviglioso della potenza della volontà umana? Qualunque riserva si voglia fare, vi sono pochi individui, che diano un'idea più alta dell'umanità. Sotto un certo rispetto Pirrone oltrepassa Marco Aurelio e Spinoza » (1).

Volgiamoci agli Accademici e ripensiamo le cose dette. Quanto diversa è la loro concezione dell'uomo normale, la loro filosofia pratica, la loro vita! Essi si propongono come fine non l'ἀπάθεια, ma la μετριοπάθεια; evitano qualunque eccesso, esagerazione, audacia. Non rinunziano ai piaceri; ma neppure fanno di questi lo scopo del vivere. Che più? la loro attività essi spendono appunto nel combattere dottrine estreme, le quali traggono origine da un concetto falso della natura u-

(1) Brochard, p. 72 e s.

mana e nel richiamare i filosofi all'osservazione dei fatti e alla giusta considerazione della realtà. Per questo confutarono (e con quanta insistenza noi l'abbiamo visto) l'ἀπάθεια, che prima fu il fine per gli Scettici (1) e poi fu accolta dagli Stoici, i quali in realtà, sotto questo rispetto, sono i veri continuatori degli Scettici in quella parte della filosofia che allora ebbe la maggiore importanza, mentre i Nuovi Accademici sono gli oppositori. Anche l'*adiaphoria*, che è pure un elemento integrante del Pirronismo antico, non è riuscito a penetrare nella scuola degli Accademici. L'*eulogon* di Arcesilao, che è una certa ragione pratica, e il *pithanon* di Carneade, che è un buon tentativo di logica normativa per il vivere, derivata dall'osservazione delle condizioni psicologiche dell'uomo e dalla associazione delle rappresentazioni, benchè nulla ci dicano intorno all'essenza delle cose e non abbiano nessun intento teoretico, non sono concetti e teorie elaborate da filosofi, che hanno completamente rinunziato all'uso della propria ragione per vivere in una assoluta indifferenza; ma di tali che si tengono a una eguale distanza dalla virtù di un Pirrone e dal piacere pensatamente preparato da un Epicuro. Ove si consideri il carattere essenzialmente etico che ha la filosofia ellenica nel terzo secolo, e si ammetta la convenienza di prendere a fondamento tale nota specifica per classificare e distribuire le teorie sulla carta topografica della storia della filosofia, non si potrà fare a meno di giudicare erroneo che vengano messi insieme antichi Pirronisti e Nuovi Accademici (2).

Una tale classificazione è fondata sul carattere specioso, che

(1) Diog. L. IX, 108.

(2) Lo Zeller divide l'esposizione del terzo e secondo secolo av. C. in tre parti: *a*) la filosofia stoica; *b*) la filosofia epicurea; *c*) la scepsi (Pirrone e la Nuova Accademia).

ha colpito noi moderni, l'*epoche*, non sul concetto vero che i Greci avevano della filosofia, la quale per essi era la vita e alla vita doveva servire. L'*epoche* aveva uno scopo pratico; essa doveva offrire ai Pirronisti e ai Nuovi Accademici una norma di vita; ma la vita degli uni e degli altri fu molto diversa. In conclusione, come Pirronisti e Accademici non formarono mai una associazione sola, così anche la loro filosofia pratica è sostanzialmente diversa; di comune àvvi la teoria dell'*epoche*, motivata mediante l'*isothenia* delle ragioni, teoria che nei primi è ancora empirica, nei secondi si presenta dialetticamente elaborata cogli ornamenti che sa suggerire l'eloquenza (1). L'accordo invero nella questione della libertà di volere è insignificante, giacchè i Nuovi Accademici non fanno altro che difendere una tradizione, che si mantenne con tenacità nella scuola platonica per nove secoli.

(1) Gl'indicati rapporti sussistono, qualunque opinione si voglia abbracciare intorno all'origine dello scetticismo pirronico. Il problema fu assai discusso in quest'ultimo decennio. Per non accennare che le soluzioni difese dagli specialisti in materia, dirò che l'Hirzel (III, p. 1-22) crede che Pirrone si connetta con Democrito. Le ragioni sono varie: 1ª i rapporti personali che quegli ebbe con Anassarco democriteo; 2ª la simpatia de' suoi seguaci Filone d'Atene e Timone per lo stesso Democrito; 3ª il carattere antidialettico della sua scepsi; 4ª il poco peso attribuito alla differenza delle opinioni dei filosofi tra i vari motivi di dubbio; 5ª l'essersi limitato a confutare la percezione sensibile, come fece Timone nello scritto περὶ αἰσθήσεως, ricordato da Diog. L. IX, 105; 6ª l'avere dato all'etica lo stesso fondamento; 7ª la parola Ἰνδαλμοί presa da Timone per titolo di un suo scritto, parola che ricorre in una lettera indirizzata da Democrito a Ippocrate, dalla quale risulterebbe che Democrito usò spesso la parola ἰνδαλμὸς ne' suoi scritti. 8ª l'interesse dei Pirronisti allo studio delle scienze naturali.

Il Natorp (p. 286 e s.) viene ribattendo le ragioni dell'Hirzel, specialmente quella importante dell'assenza di carattere dialettico nel Pirronismo antico; e inclina a credere che i nuovi scettici siano dipendenti dagli antichi molto più di quanto si vorrebbe ammettere, e che questi

§ 8 — É la scepsi accademica spiegabile senza assumere il Pirronismo come suo antecedente causale?

Comunemente si risponde di no e si reputa l'*epoche* accademica una propagazione di quella pirronica. E questa parrebbe a primo aspetto la risposta più giusta. Ma qui si tratta di un fatto reale, di una quistione che si risolve non colla logica e col ragionamento, bensì colle testimonianze.

abbiano tratto profitto dagli insegnamenti megarici, in ispecial modo da quelli di Diodoro Crono; riconosce però per vera la derivazione delle vedute etiche da Democrito.

Il Brochard (p. 50) da ultimo scrive che la filosofia di Pirrone non deriva da nessuna filosofia anteriore, è una dottrina originale. L'educazione, i viaggi, le relazioni coi gimnosofisti in Asia prepararono Pirrone a disinteressarsi di tutte le cose. Lo spettacolo della discordia dei filosofi e gli avvenimenti politici, di cui fu spettatore, finirono coll'allontanarlo da ogni credenza. La coincidenza co' suoi predecessori, che si verifica in alcuni punti, è semplice combinazione. La sua dottrina è un principio nuovo, porta un' idea novella, una novella maniera di risolvere i problemi filosofici.

Queste tre opinioni, a mio giudizio, non si escludono a vicenda; ciascuna completa le altre e spiega qualcuno dei fattori e degli elementi della filosofia pirronica. Non era possibile che un uomo da sè giungesse a trovare un indirizzo filosofico, il quale esercitò in alcuni tempi una larga azione nella vita intellettuale dei Greci; la scepsi è effetto di civiltà avanzata e può albergare soltanto nella mente di chi è colto e rotto all'esercizio del pensiero; l'uomo per natura è dommatico. L'intelligenza di Pirrone fu, dirò così, dissodata e preparata a ricevere l'idea, che lo rese noto, dalla storia della filosofia della sua nazione e specialmente dalle vuote contese dei Megarici e dalla critica de' Democritei della cognizione sensibile. I rapporti personali con queste sette parlano chiaro. Le caratteristiche esatte di molti filosofi, le quali si trovano nei frammenti di Timone, sono una bella prova dell' erudizione della setta. Così predisposto, nel lungo viaggio in oriente egli venne a contatto coi magi indiani; vide da vicino una civiltà diversa; conobbe modi nuovi di concepire la divinità, l'uomo, il mondo. L'impressione fu decisiva. Tornato in Grecia, egli non fissò dimora in Atene; ma cercò la solitudine in una piccola città di provincia, lontano dai filosofi. Egli è il solo fondatore di una nuova setta che non senta il bisogno della vita ateniese. Questo fatto singolare rivela un'influenza straniera.

Come suole avvenire, troviamo due tradizioni opposte; una dice Arcesilao un imitatore di Pirrone; l'altra fa risalire le origini della scepsi sua a filosofi più antichi. Il Laerzio riferisce l'opinione di alcuni, che vedono in Arcesilao un imitatore di Pirrone (1); Numenio mette senz'altro nel numero dei di lui maestri anche Pirrone (2). La notizia è troppo importante, perchè non se ne debba determinare il valore storico.

Il Laerzio dice: Pare chè Arcesilao ammirasse Platone e ne possedesse i libri; *ma per altro, secondo alcuni, imitò anche Pirrone* (ἀλλὰ καὶ τὸν Πύρρωνα, κατά τινας, ἐζηλώκει). Era poi versato nella dialettica, e s'era acceso delle dottrine degli Eretrii. Laonde Aristone disse di lui:

> Per dinanzi Platone; per di dietro
> Pirrone; in mezzo Diodoro.

E Timone:

> Costui di Menedemo sotto il petto
> Avendo il piombo, corre al tutto-carne
> Pirrone, o a Diodoro.

E poco appresso gli fa dire:

> Io nuoterò a Pirrone e al tortuoso
> Diodoro (3).

Dall'insieme si rende manifesto che il biografo dà la notizia che Arcesilao imitasse Pirrone come interpretazione dei

(1) Diog. L. IV, 33.

(2) Numenio in Eus. *praep. ev.* XIV, 5, 12. Thed. p. 31. Mnasea, Filomelo e Timone lo chiamano scettico come loro (Num., ibid. 6, 5); e Sesto pure non pone quasi nessuna differenza tra l'ἀγωγή di Arcesilao e quella Pirronica (Sesto E. *P.* I, 232); ma queste testimonianze di scettici risguardano non l'origine della filosofia di Arcesilao, ma il contenuto.

(3) Diog. L. IV, 32 e s. Questi versi non sono chiari; io ho accettata l'interpretazione del Lechi.

versi di Aristone e di Timone; essa quindi non attesta nulla di più dei versi stessi, i quali poi, come ognuno vede, sono da riferire alle qualità intrinseche della filosofia, non ai maestri personali del filosofo. E che il biografo non desse altro signifi- alla tradizione riferita è provato dal fatto che poco prima, quando riporta l'elenco di coloro che in patria e in Atene ebbe Arcesilao a maestri, Pirrone non è nominato (1).

La medesima considerazione vale per la testimonianza di Numenio, il quale cita i medesimi versi di Aristone e di Timone, sì che pare abbia avuto alla mano lo stesso autore del Laerzio; se non che egli, come è suo costume, viene colorando la cosa, e volendo spiegare le qualità varie di Arcesilao, le trae da' suoi maestri reali o immaginari, notando che ὑπὸ Πύρρωνος ἐγένετο παντοδαπὸς καὶ ἴτης καὶ οὐδενός (2). E più innanzi ritorna sulla medesima circostanza, attribuendo a Pirrone, fra tutti i maestri, la maggiore efficacia. Ma anche qui non rimane ignorato il motivo dell'affermazione, giacchè Numenio subito aggiunge: « Mnasea invero, Filomelo e Timone filosofi scettici dichiarano lui scettico, come loro, ecc. » (3). Dunque qui pure si tratta di una somiglianza e non di una figliazione reale d'idee o di un rapporto personale. Di più dalle notizie biografiche che noi abbiamo intorno a Pirrone e ad Arcesilao non risulta ch'essi abbiano vissuto nella stessa città; nè Pirrone fu in Atene, nè Arcesilao in Elide. Cogli scritti poi quegli non potè esercitare un'azione sul pensiero dell'Accademico, perchè, come si sa, nulla compose, tranne il poema dedicato ad Alessandro. L'inimicizia di Timone per Arcesilao esclude un'influenza insegnativa mediata.

(1) Diog. L. IV, 29.
(2) Num. in Eus. *Praep. ev.* XIV, 5, 12, ed. Thed. p. 31.
(3) Num. ibid. 6, 4, e s.

§ 9. — Ma v'ha un fatto decisivo: Pirrone, quale si conservava nella tradizione accademica al tempo di Clitomaco, non è uno scettico, ma un moralista dommatico, il quale ripone il sommo bene nella virtù e nell'onestà e l'ideale del sapiente nell'*apathia*, dichiarando assolutamente senza valore anche quelle cose, che i rigidi Stoici più tardi dichiararono προηγμένα (1). Della sua scepsi non una parola in tutti gli scritti di Cicerone. Questi, che parla a nome della Nuova Accademia, non solamente rivendica ad Arcesilao la priorità dell'*epoche* (2), ma ogni qual volta, per dare autorità a questa teoria, viene enumerando i filosofi, che posero in dubbio il valore della conoscenza, non fa mai il nome di Pirrone (3). Nè può questa omissione dipendere da gelosia; giacchè i Nuovi Accademici nulla più desideravano che di dare forza alla scepsi, citando l'autorità dei predecessori appartenenti a sette diverse. E neppure questa tradizione è dispregevole; anzi contiene un fondo di notizie più autorevoli, segnatamente per la maggiore antichità, di quella di Diogene e di Numenio. Perciò si ha buon diritto di arguire che Arcesilao, nell'introdurre nella sua scuola la scepsi, non ebbe a modello Pirrone; che i Nuovi Accademici posteriori o ignorarono la parte scettica della dottrina pirronica, o, se la conobbero, la giudicarono una parte secondaria e trascurabile, non avendo essa ricevuto sviluppo dialettico, nè perfezione speculativa; che, come le due sette non costituirono mai una associazione sola, nè posero insieme i loro interessi economici, così le dottrine rispettive percorsero una via parallela, senza mai sovrapporsi o incontrarsi. Gli antecedenti storici e logici

(1) Cic., *de fin.* III, 12; IV, 43: *Ac.* II, 130.

(2) Cic., *Ac.* II, 77. Cf. 59 e I, 45.

(3) Cic., *Ac.* I, 44 e II, 72. Il fatto fu notato dal Waddington, dal Lewes e dal Brochard, il quale ne trae altre conseguenze (p. 59. e ss.).

dello scetticismo degli Accademici si debbono perciò ricercare altrove.

Art. III. — *Gli antecedenti storici della scepsi accademica.*

§ 1. — Epicuro, nello scritto di Plutarco *contro Colote*, rimprovera Arcesilao che, senza scoprire e insegnare nuove dottrine, abbia acquistata fama di uomo assai erudito e colto; a cui il difensore dell'Accademia risponde che Arcesilao fu così alieno dal darsi il vanto di filosofo innovatore, che egli stesso ammetteva di ripetere e divulgare le sentenze di Socrate, Platone, Parmenide, Eraclito intorno all'astensione e all'incomprensibilità (1). Lo stesso fatto è attestato da Cicerone, il quale menziona, come antecessori, oltre quelli di Plutarco, Empedocle, Anassagora, Democrito e Senofane (2). Per terzo testimonio si aggiunge Diogene, il quale, seguendo la tradizione accademica, nega a Pirrone il merito di essere il fondatore della dottrina scettica, i cui primordii sono da ricercare in Omero, nei sette sapienti, in Archiloco, Euripide, Senofane, Zenone d'Elea, Democrito, Platone, Empedocle, Eraclito e Ippocrate (3). La coincidenza di questi tre scrittori e le indagini premesse intorno alle loro fonti ci permettono di affermare che Arcesilao ebbe la tendenza di rapportare la scepsi agli antichi filosofi e di farsi forte della loro autorità. Egli aveva scoperto nella storia del pensiero filosofico della sua nazione una vena di scetticismo, che, coltivata, poteva essere assai utile a rintuzzare la soverchia fiducia dommatica degli Stoici e degli Epicurei. Nè ciò deve recare meraviglia: la feconda mente

(1) Plut., *adv. Col.* XXVI, 1 e s.
(2) Cic., *Ac.* II, 14; I, 44.
(3) Diog. L. IX, 70 e ss. Ho conservato nei nomi l'ordine degli autori antichi. V. retro p. 20 e 21. Cf. Latt. *div. inst.* III, 4.

dei Greci aveva speciale attitudine a trarre da un' idea sola tante e sì varie conseguenze, da formare talvolta un sistema nuovo, che presentava coll' idea originaria un contrasto manifesto; le dottrine elaborate dai Socratici, ciascuno dei quali giurava di essere il vero continuatore del maestro, sono un esempio di questa qualità dell'Ellenismo. Qui importa vedere per quali ragioni ed entro quali limiti Arcesilao potesse dichiarare di antica origine la sua dottrina negativa.

§ 2. — Un germe di scetticismo, largamente inteso, si può sempre scoprire nelle produzioni poetiche e nelle massime pratiche di una nazione, che sia uscita dallo stato di barbarie. Un errore scoperto basta a rendere l'uomo riflessivo e dubbioso e a scemare quella fiducia spontanea, che prima aveva nelle forze della intelligenza. Questo dubbio non è teoria, ma preparazione alla teoria, poichè ogni forma di pensiero filosofico ha la sua prima radice nella sapienza popolare, e i suoi principii in idee comuni. Non è quindi del tutto infondata la tradizione difesa dai Nuovi Accademici, i quali vanno a cercare i primi segni della scepsi in Omero, in Archiloco, nei sette savi. Questi segni naturalmente diventano più visibili, quando si entra nel periodo della filosofia.

I più antichi filosofi nominati da Arcesilao come antecessori sono gli Eleati; in questi si riscontra un primo grado di consapevolezza dei limiti della conoscenza umana. A questo risultato si doveva necessariamente venire dopo che i fisici dell'Ionia e i Pitagorici, pieni di fiducia nella potenza e nella veracità dell'intelligenza, avevano escogitate soluzioni opposte intorno al medesimo problema e ciascuno credeva di essere l'unico possessore della verità. Senofane di Colofone è il primo filosofo, il quale acquisti persuasione della difficoltà di raggiungere il vero e della conseguente necessità di procedere di

grado in grado nel ricercarlo, perchè gli dei non sogliono da principio mostrarlo per intero ai mortali (seconda metà del sesto secolo) (1). E con questo egli segna il passaggio dalla scepsi popolare a quella filosofica. Senofane era stimato un precursore dello scetticismo non solo dagli Accademici, ma anche dagli antichi Pirronisti, come vedemmo nei *Silli* di Timone, che lo tiene in grande considerazione e lo mette poco al di sotto del suo stesso maestro. Ciò non significa ch'egli fosse uno scettico coerente; Timone non nasconde il lato dommatico del suo pensiero, e Sesto, fondandosi sulla caratteristica data dal sillografo, lo esclude dal numero degli scettici (2). Secondo Aristocle (3), egli avrebbe senz'altro dichiarata la fallacia del senso a tutto vantaggio della ragione. Sozione gli attribuisce l'affermazione πάντα ἀκατάληπτα; Diogene lo smentisce (4), ma non pare con sufficiente ragione, giacchè sappiamo avere Senofane scritto che non visse, nè mai vivrà uomo, il quale conosca con certezza ciò ch'egli afferma intorno agli dei e alle altre cose tutte, e che, se anche alcuno trovasse la verità, pure non potrebbe esserne assolutamente sicuro, poichè in tutte le cose regna l'opinione (δόκος δ'ἐπὶ πᾶσι τέτυκται) (5). Questo concetto della natura della facoltà conoscitiva move il filosofo di Colofone a dichiarare che nessuna affermazione può oltrepassare la verosimiglianza (6) e a negare l'esistenza di un criterio di verità (7).

Il conflitto tra il senso e la ragione, che dal fondatore

(1) Mullach, fr. 16.
(2) Sesto E., P. I, 223 e s.
(3) Eus. in *Praep. ev.* XIV, 17, 1.
(4) Diog. L., IX, 20.
(5) Sesto E., *M.* VII, 48 e s. Mullach. fr. 14.
(6) Plut., *Quaest. conv.* IX. 14 p. 746, B. Mullach, fr. 15.
(7) Sesto E., *P.* II, 18.

della scuola eleatica è forsé appena intuito, viene svolto dal successore, Parmenide di Elea (n. 510-515?), il quale insegna che solamente l'essere è; il non essere non è; il divenire è impossibile. E poichè i sensi ci attestano il divenire e il molteplice, essi c'ingannano e il mondo sensibile è pura apparenza; la verità è data solamente dalla ragione; la quale mostra che l'essere è uno, immobile, eterno. L'opposizione tra cognizione intelligibile e cognizione sensibile, tra scienza e opinione, tra verità e parvenza, opposizione che ci fa ricordare quella stabilita da Spinoza tra *intellectus* e *imaginatio*, è l'anima del panteismo di Parmenide e l'idea cardinale svolta nel poema περὶ φύσεως (1), che ne è la dimostrazione più antica.

Zenone di Elea (n. 490-485?) è da Aristotele chiamato l'inventore della dialettica (2). Basta questo per farci comprendere quale servizio immenso abbia reso alla causa dello scetticismo. Le sue famose e tradizionali dimostrazioni delle contraddizioni e delle assurdità, che si nascondono nella molteplicità, nel movimento, nella realtà dello spazio e nelle percezioni sensibili in genere, prepararono armi potentissime contro ogni specie di dommatismo. Il lavoro filosofico di questi tre Eleati, compiuto naturalmente in compagnia di molti oscuri discepoli (τὸ Ἐλεατικὸν ἔθνος), che, fortemente organizzati, aiuta-

(1) Con questo titolo è menzionato il poema da Sesto E. *M.* VIII, 111; è dubbio se così lo intitolasse l'autore: Παρμενίδης τοῦ μὲν δοξαστοῦ λόγου κατέγνω, φημὶ δέ, τοῦ ἀσθενεῖς ἔχοντος ὑπολήψεις. τὸν δ'ἐπιστημονικόν, τουτέστι τὸν ἀδιάπτωτον, ὑπέθετο κριτήριον, ἀποστὰς καὶ τῆς τῶν αἰσθήσεων πίστεως.

(2) Sesto E. VII, 7 e Diog. L. VIII, 57. Il Diels crede che una prima arte dialettica, come la forma dicotomica della dimostrazione, fosse già in uso nella scuola di Parmenide, e che perciò abbia tanta ragione Aristotele di chiamare Zenone l'inventore della dialettica, quanta Sesto E. di non reputare Parmenide imperito di questa parte della filosofia (Art. cit. p. 256).

rono i maestri nelle ricerche, ne diffusero le teorie e assalirono colla critica i principii degli Jonici e dei Pitagorei, dando alla propria dottrina una diffusione straordinaria, aprì un nuovo orizzonte al pensiero dei Greci. Il riserbo, con cui Senofane espone le sue vedute, è il semplice risultato dell'esperienza personale, non fondato su indagini intorno alla natura dell'attività conoscitiva (1); Parmenide, il Palamede di Elea, fa un passo innanzi dichiarando assolutamente falso tutto il mondo che si presenta ai nostri sensi; Zenone conduce a perfezione dialettica questa filosofia, seguendo ne' suoi scritti un procedimento diverso dal maestro, mettendo in rilievo le assurdità, a cui si perverrebbe accettando la verità del molteplice sensato. La critica acuta, originale, sistematica, instancabile, a cui e negli scritti e nell'insegnamento tutti e tre gli Eleati sottoposero le dottrine fisiche degli Joni e de' Pitagorei, fu una ginnastica efficace per lo spirito greco, nel quale ormai è definitivamente entrata l'idea scettica. Di qui innanzi essa fa capolino in quasi tutti i pensatori, i quali, discordi nelle dottrine positive, si accordano nel riconoscere la debolezza dei sensi.

§ 3. — Così avviene che Eraclito di Efeso dalla premessa fisica diametralmente opposta a quella degli Eleati, cioè dal flusso di tutte le cose, arriva alla stessa conseguenza intorno al valore della percezione sensibile. Nella sua scuola sarebbe stato insegnato che ogni sensazione nasce dall'incontro di due movimenti, dell'oggetto, che esercita un'impressione sull'organo sensibile, e del soggetto, il quale accoglie l'impressione secondo la sua natura; la sensazione perciò non ci mostra l'essere in sè che permane, ma solo un fenomeno isolato, come avviene in quel determinato caso (2); essa c'inganna, perchè non

(1) Zeller, I, p. 504.
(2) Id. p. 651 e s.

ci presenta l'essenza delle cose, il fuoco eternamente vivo, ma solo mobile parvenza. « Gli occhi e le orecchie sono cattivi testimoni per coloro che hanno barbare le anime ». Il che Sesto Empirico spiega dicendo essere proprio delle anime barbare il credere ai sensi sprovvisti della ragione; giudice della verità è la ragione, ma non una ragione qualsiasi, bensì quella universale e divina (1). Di qui il disprezzo di Eraclito per la moltitudine degli uomini, ai quali mai non giunge la luce della verità, e se anche giunge, non viene percepita con coscienza; di qui i giudizi sfavorevoli intorno ai poeti più cari agli Elleni, che secondo lui posseggono l'erudizione, ma non la sapienza, la quale consiste solamente nel conoscere il logos che governa tutto il mondo.

Cogli Eraclitei la critica della conoscenza segna un progresso; la sfiducia nella cognizione sensibile incomincia ad essere derivata non solo da una premessa fisica, ma da un'analisi psicologica.

Melisso di Samo, che ha una singolare posizione tra gli Eleati e gli Ioni, e segna l'ultima reazione di quelli contro questi, benchè non venga nominato dagli Accademici come loro predecessore, pure partecipò non meno di alcun altro antico fisico a preparare il movimento scettico. Egli infatti ereditò dagli Eleati quello spirito di dialettica battagliera, che lo spinse ad analizzare criticamente le dottrine delle scuole contemporanee; e questa funzione polemica esercitò con tanta acutezza e originalità, che il suo recente illustratore italiano non esita di affermare che la parte critica e negativa della sua dottrina non è meno notevole di quello che della sua parte sistematica e

(1) Sesto E. *M.* VII, 126 e s. Mullach, fr. 23. Stob., *Flor.* IV, 56: κακοὶ γίνονται ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα ἀφρόνων ἀνθρώπων ψυχὰς βαρβάρους ἐχόντων. Cf. D. L. IX, 7.

positiva a noi è noto. Egli ha tra gli Eleati una caratteristica sua propria, che forse in parte si spiega coll'azione esercitata su lui dagli Eraclitei e colla tendenza assimilativa del suo pensiero rispetto alle dottrine contemporanee. Questa singolarità della sua critica consiste nel piegare verso un senso subbiettivo, « rilevando più che una inconciliabilità di ipotesi sulla natura delle cose, la contradizione fra due condizioni generali del senso e della conoscenza sensibile. La conclusione a cui giunge Melisso non suona come quella di Zenone, dunque la moltitudine non è, dunque il moto non è; ma invece ὥστε συμβαίνει μήτε ὁρῆν μήτε τὰ ἐόντα γινώσκειν, δῆλον τοίνυν ὅτι οὐκ ὀρθῶς ὁρέομεν. οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι: il che risponde piuttosto a una questione gnoseologica, che a una questione metafisica.

Questa critica dei sensi, come fonti di conoscenza, che è il terreno comune di Parmenide e di Eraclito, e alla quale fanno poi unanime eco Empedocle, Anassagora e Democrito, mette dunque capo in Melisso, che si può dire il più rigido razionalista e il più acuto oppugnatore della conoscenza sensibile in quanto non si è fermato a qualificarla oscura ed insufficiente, ma ha additata l'intima contradizione che la costituisce » (1).

I fisici, che cercano di conciliare le antinomie nascenti dall'unità e dalla persistenza dell'essere eleatico colla moltepiicità e il cangiamento eracliteo, coll'ammettere più elementi semplici, dividono la persuasione degli Eleati e degli Eraclitei dell'insufficienza della cognizione sensibile. Anche Empedocle di Agrigento raccomanda di non prestar fede ai sensi e viene lamentando che il nostro sapere sia scarso e limitato; ma gl'intimi motivi della sua affermazione *abstrusa esse omnia*,

(1) A. Chiappelli, *Sui frammenti e sulle dottrine di Melisso di Samo*. Roma, 1890, p. 1, 5, 7 e 14.

nihil nos sentire, nihil cernere, nihil omnino, quale sit, posse reperire (1), a noi sono ignoti. Egli era molto preoccupato della debolezza della facoltà conoscitiva, dei mali che l'affliggono per la dipendenza dal corpo, della brevità della vita, condizioni tutte che rendono assai povero il nostro sapere; è vanità, conclude Empedocle, che ciascuno pretenda di cono ere con un'osservazione unilaterale l'universo :

.... οὔτ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἀνδράσιν οὔτ' ἐπακουστά,
οὔτε νόῳ περιληπτά. Σύ δ'οὖν, ἐπεὶ ὧδ' ἐλιάσθης,
πεύσεαι οὐ πλέον ἠὲ βροτείη μῆτις ὄρωρεν (2);

ma, data la sua teoria meccanica della percezione, torna inutile cercare ne' frammenti o nelle notizie degli antichi a noi pervenute un'analisi delle contraddizioni della conoscenza. La novità di Empedocle, secondo i versi da noi riferiti, starebbe nell'assenza di opposizione tra senso e intelletto, assenza giustificata dalla comune loro origine e dallo stesso modo di produzione. Altrove però egli sembra dare la preferenza al νόος, come strumento per penetrare nella natura delle cose (3).

L'opposizione tra senso e ragione è assai chiara e spiccata in Anassagora di Clazomene, il quale addusse a dimostrare la debolezza di quello il fatto che la vista non è capace di distinguere la graduata mutazione che avviene quando due colori, p. es. il bianco e il nero, vengano goccia per goccia mescolati insieme (4). E ció si spiega facilmente colle sue premesse fisiche e psichiche. I sensi non possono percepire le omeomerie, perchè essi funzionano per l'azione dei corpi, i quali sono sempre

(1) Cic., *Ac.* II, 14.
(2) Ibid. I, 44. Mullach, v. 36 - 44, p. 2.
(3) Mullach, v. 57.
(4) Sesto E., *M.* VII, 90 e s.

una mescolanza di elementi diversi; il solo spirito è puro; esso solo può distinguere le cose e procurarci un vero sapere (1); πάντα ἔγνω νόος (2). La ragione dunque, gli fa dire giustamente Sesto, è il criterio di verità.

§ 4. — Democrito di Abdera fu per molto tempo considerato dagli storici un sensista, tratti in errore da un giudizio che di lui pronuncia Aristotele, cioè che, insieme col suo maestro Leucippo, pose τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι (3). Così egli avrebbe segnato un regresso nella critica della conoscenza. Ma poi attirò l'attenzione la tradizione raccolta da Sesto che Democrito, condannando la testimonianza dei sensi, dichiarò veri e reali gli atomi e il vuoto da noi conosciuti col solo istrumento dell'intelligenza (4). La critica moderna rilevò l'errore in cui cadde Aristotele giudicando Democrito un sensista, e riuscì a dimostrare che l'atomismo da lui svolto ha un fondamento razionale (5), benchè non identico a quello eleatico; il vero anche nella scuola di Abdera non era costituito dai fenomeni sensibili, ma dai concetti dell'intelligenza, i quali non sono una negazione, bensì una conferma e una spiegazione di quelli: sensibilità e intelligenza stanno nel sistema di Leucippo e di Democrito quasi nello stesso rapporto che nel kantismo. Gli atomisti movono dagli Eleati, ma li oltrepassano. Essi non si limitano a lamentare l'incapacità dei sensi a cogliere il vero; ma svolgendo un principio che, come s'è visto, era stato oscu-

(1) Zeller, I, p. 910.
(2) Simpl. in Phys. fr. 33. Ueberweg, I, 84.
(3) Arist. *de gen. et. corr.* I, 2, 315 b. 9.
(4) Sesto E., *M.* VII, 135-139.
(5) Lo Zeller risolve vittoriosamente il problema in favore di Sesto; acute osservazioni furono aggiunte dal Natorp, critico invero originale (*Forschungen*, p. 171 e ss).

ramente intuito da Eraclito e da Melisso, ne ricercano la ragione nella natura stessa della sensazione. Le proprietà sensibili dei corpi sono nostre opinioni; ossia dipendono dalle qualità del soggetto e sono modi mutabili della sensazione (πάθη τῆς αἰσθήσεως); esse esistono per posizione (νόμῳ), non già in natura (φύσει); in natura non esistono che gli atomi e il vuoto, che sono gli oggetti veri della conoscenza razionale (1). E la ragione è questa: noi non conosciamo le cose in sè nè quali sono, nè quali non sono; ma solamente ciò che ci si presenta secondo la costituzione del corpo. Di ogni cosa noi abbiamo un'opinione dipendente dal modo con cui essa agì sopra noi. Anche Democrito distinse due specie di cognizioni, la sensibile e la intellettuale; solamente quest'ultima è genuina (γνησίη) e rivelatrice di verità; quella sensibile è oscura (σκοτίη) e incapace di non errare. E questa condanna egli applica a tutti i sensi, i quali vuole interamente sottomessi alla ragione, che, anche per lui, è il criterio (ὁ λόγος ἐστι κριτήριον).

Questa è l'esposizione precisa e chiara di Sesto, che viene confermata da un frammento del *de sensibus* di Teofrasto, come rilevò il Natorp. Il quale, opponendosi all'uso comunemente seguito di paragonare le qualità *primarie* e *secondarie* dei corpi di Locke coi νοητὰ e αἰσθητὰ di Democrito, sostiene che l'atomismo antico ha molta maggiore somiglianza colla dottrina corrispondente del Galilei e del Descartes, accolta in seguito anche dall'Hobbes (2).

Le osservazioni esposte da tutti questi fisici intorno alla falsità dei sensi non sono effetto di metodiche indagini psicologiche, dalle quali essi sentano il bisogno di movere per

(1) Chiappelli, *Per la storia della Sofistica greca* (Arch. für Gesch. der Phil. Bd. III p. 10).

(2) Natorp, p. 183 e s.

dare un fondamento sicuro al loro sistema filosofico; ma scaturiscono dall'impossibilità di conciliare i risultati della loro fisica coll'esperienza sensata e colle intuizioni comuni. Nessuno ha maggiore fiducia nella scienza di Democrito, il geniale espositore dell'atomismo leucippeo, l'archegete della scuola abderita, la quale, come crede il Diels, con un'organizzazione scolastica magistrale, diventò un centro di studi così attivo, che non v'ha parte dello scibile umano in quella non coltivato: cosmologia, antropologia, psicologia, logica, etica, astronomia, poetica, grammatica. Abbiamo qui una vasta enciclopedia, che dovette servire di modello ad Aristotele (1); un grandioso edificio, che possono aver costruito solamente uomini animati da idealità scientifica e sostenuti da illimitata fiducia nelle proprie forze intellettuali. Però, se Democrito non è nè scettico, nè sensista, ha certamente contribuito assai colla dottrina della subbiettività delle qualità sensibili dei corpi a preparare la scepsi; sì che in un certo senso ha ragione il contradditore dei Nuovi Accademici di dire che non si può paragonare la *calumnia* di Arcesilao colla *verecundia* di Democrito; e in un altro senso il rappresentante di questi di reputarlo un loro predecessore, tanto più che a favore suo sta il fatto che i di lui discepoli Metrodoro di Chio, contato anche tra i sofisti, e Anassarco diedero uno sviluppo ulteriore ai principii scettici inclusi nel suo sistema.

I fisici da noi passati in rassegna ebbero per iscopo principale di escogitare una spiegazione del mondo, la quale presupponeva fiducia nella facoltà conoscitiva: ma contemporaneamente dalle numerose e inconciliabili contradizioni, in cui cadevano nel dare forma sistematica ai loro concetti, furono indotti ad occuparsi del problema della conoscenza e finirono col condannare i sensi.

(1) Diels, *Ueber die ält. Philosophensch.* p. 259.

§ 5. — Coi Sofisti la questione cambia aspetto. Costoro non aspirano più a dare una spiegazione dell'universo; perciò condannano anche quella facoltà, di cui gli antichi fisici non avevano mai confessato la possibilità di errare, e negano la distinzione tra cognizione sensibile e cognizione intellettiva. Ciò nulla meno essi sono ancora molto diversi, e come pensatori e come uomini, dai Nuovi Accademici e dai Pirronisti; il confronto va tutto a vantaggio degli ultimi, i quali sono incomparabilmente superiori. Gli Scettici posteriori ad Aristotele applicano la sospensione di giudizio a tutti gli oggetti della conoscenza umana: l'*epoche* è il loro eterno ideale, il frutto della loro meditazione, la serenità del loro pensiero; in pratica e in religione sono onesti, riverenti alle leggi e alle tradizioni; assolutamente conservatori. I Sofisti sono rivoluzionari; nessuna verità credono e sono disposti a tutto insegnare; abili dialettici, sostengono il pro e il contro di ogni quistione, ma non per iscopo teoretico, non per principii filosofici lungamente meditati e riconosciuti veri, sì per un interesse immediato e individuale; non alle teorie, ma alle applicazioni danno importanza; non rispettano nè tradizione, nè legge; tutto subordinano alla loro fortuna. Pirrone, Arcesilao e Carneade sono cittadini onorati; i Sofisti sono uomini avidi di denaro, figli legittimi di un' epoca forte intellettualmente, ma travagliata da un' acuta crisi morale. Essi convengono da varie parti; ma in Atene trovano ambiente favorevole. Una tale classe di persone poteva formarsi solamente tra un popolo, che aveva vissuto una vita intensa e percorse varie fasi di civiltà, impiegando un numero d'anni molto inferiore a quello che sarebbe stato necessario ad un altro dei meglio dotati da natura.

Gli Stoici lanciarono ai loro avversari l'accusa di essere σοφιστὰς καὶ λυμεῶνας τῷ ἐν φιλοσοφίᾳ, καὶ δογμάτων ὁδῷ βαδιζόντων ἀνατροπέας; ma con questo non volevano identificare le dot-

trine dei Nuovi Accademici con quelle di un Eutidemo o di un Dionisodoro; ma applicare loro una qualifica ingiuriosa divenuta comune. Il che è tanto vero che i Nuovi Accademici si credevano in diritto di restituire l'ingiuria agli Stoici. La parola aveva perduto il suo significato storico. Nè mai gli Scettici annoverano i Sofisti tra i loro precursori; nè alcun scrittore antico racconta che realmente siasi tentato di istituire un paragone tra le idee degli uni e degli altri; mentre invece si scrisse assai intorno alla somiglianza e differenza tra Pirronisti e Nuovi Accademici.

Non ostante questo, non oseremmo affermare che il movimento intellettuale suscitato nella metropoli dell'Ellade e altrove da un Protagora di Abdera, che alcuni assomigliarono a Davide Hume, e da un Gorgia di Leontini, nonchè da altri minori, non sia uno dei fattori della scepsi sorta posteriormente, non solo perchè e Sofisti e Nuovi Accademici si trovano su un terreno comune nella critica del dommatismo e nel coltivare la dialettica, ma per alcune idee particolari; e questo vale tanto più per i Sofisti della prima generazione e segnatamente per Protagora e Gorgia, i quali, secondo la testimonianza di Platone, godevano la stima di Socrate, che non si asteneva dal consigliare ai giovani di farsi istruire da loro.

Nel *Teeteto* di Platone il nome di Protagora è messo innanzi come quello del più valente rappresentante del sensismo. Il suo principio fondamentale, a tutti noto, è così formulato: di tutte le cose misura è l'uomo: di quelle che sono, che sono; di quelle che non sono, che non sono. Il che significa, che ogni cosa è per ogni uomo quale a lui appare. La mela, p. es., che a me sembra dolce e a te amara, per me è dolce e per te amara; ma in sè e per sè non ha nè l'una, nè l'altra qualità (1). Così ogni cosa vera, bella, buona è tale solamente

(1) Plat. *Theet.* 152 a. D. L. IX. 51.

per il soggetto che conosce, sente e vuole. Protagora non nega l'esistenza delle cose, sì bene che noi le possiamo conoscere in modo diverso da quello che ci si presentano, perchè la sensazione e l'oggetto percepito sono il risultato di un doppio movimento del soggetto e dell'oggetto. Questa teoria psicologica fa ricordare gli insegnamenti di Eraclito, dal quale Protagora accolse il principio dell'eterno e incessante movimento delle cose; questi movimenti, combinandosi con quelli dei sensi, producono la sensazione; ma il medesimo oggetto può suscitare sensazioni diverse e nel medesimo individuo e in individui diversi: l'età, la costituzione fisica, il sonno, la veglia, lo stato normale o anormale, sono tutte condizioni che determinano il sorgere e la qualità delle sensazioni, e tutte queste hanno il medesimo valore, perchè tutte provengono dalle condizioni subbiettive dell'uomo: l'uomo furioso è giudice meritevole di fede per quelle cose che appaiono nella furia; il dormiente di quelle che durante il sonno; il bambino di quelle che nella infanzia; il vecchio di quelle che nella vecchiaia. Nessuno di costoro può arrogarsi il diritto di essere giudice competente della verità dei fenomeni, che appaiono in uno stato psicologico diverso dal suo (1); onde πάντα τὰ φαινόμενα τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἔστιν, τὰ δὲ μηδενὶ τῶν ἀνθρώπων φαινόμενα οὐδὲ ἔστιν (2). Non è quindi possibile fare una distinzione tra le percezioni; esse sono tutte vere; la parvenza è la realtà stessa, e questa consiste sempre in un rapporto. Movendo da questo relativismo e subbiettivismo, al quale si accostarono Eutidemo e Dionisodoro, Protagora pel primo avrebbe insegnato che ogni problema ammette due soluzioni opposte ed egualmente vere; e primo avrebbe dimostrato la verità di questa teoria coll'applicazione del metodo interrogativo (3).

(1) Sesto E., *M.* VII. 60-64.
(2) Sesto E., *P.* I. 217-219.
(3) Diog. L. IX, 51.

Alla medesima meta giunse Gorgia, battendo una via diversa. Tutti gli storici riferiscono, desumendolo dal compendio di Sesto (1), il contenuto del suo libro intitolato περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως. Esso si riassume nei seguenti tre capi: 1° nulla esiste; 2° se pur qualche cosa esistesse, sarebbe per l'uomo *acataletta*; 3° se pur qualche cosa esistesse e fosse conoscibile, sarebbe ad altri incomunicabile. Lasciamo la dimostrazione del primo enunciato, che è un'applicazione della fisica e della tecnica dialettica degli Eleati, per accennare quella degli altri due.

Se il reale fosse conoscibile, vi sarebbe identità tra pensiero e reale, e il non essere non potrebbe in nessuna guisa coincidere col pensato. In tale caso non vi sarebbe mai errore, neppure se uno pensasse che sia volato un uomo e una vettura sia corsa sulla superficie del mare. Il che è assurdo; dunque neppure esiste identità tra pensiero e reale.

Se si desse conoscenza del reale, questa non si potrebbe mai partecipare ad altri, perchè ogni segno è diverso dalla cosa significata. La parola, che è il mezzo col quale comunichiamo ad altri le nostre percezioni visive, uditive, tattili, ecc. non è lo stesso oggetto, che vogliamo significare; essa non prende il suo significato dalle cose esteriori, ma sono queste che rendono intelligibile quella. Di più, come potrebbe uno trasmettere ad altri, per esempio, i colori, mentre l'orecchio non riceve altro che suoni? E come può nascere la medesima percezione in due persone diverse? Dunque la parola è incapace di esprimere la maggior parte delle cose che ci stanno innanzi ed è vana pretesa quella di comunicare ad altri le eventuali nostre cognizioni. Segue che tutte le opinioni sono false; perchè nessuna può pretendere di avvicinarsi alla realtà più di un'altra.

(1) Sesto E., *M.* VII, 65.

Questo subbiettivismo fu ripreso e condotto a perfezione, con o senza cognizione de' suoi antecedenti nella sofistica, dal nostro Arcesilao, il quale lo fece valere contro la *percezione catalettica* degli Stoici e concluse che nessuna cosa è conoscibile in sè e che perciò tutte le rappresentazioni sono uguali (1).

Nella filosofia pratica molta affinità presentano con Carneade i Sofisti e segnatamente Ippia di Elide, Prodico di Ceo, Trasimaco di Calcedonia, per la critica delle idee morali, religiose e giuridiche e per l'opposizione, che essi hanno esagerato, tra νόμος e φύσις, opposizione che, rilevata dalla scuola atomistica nel suo aspetto psicologico, assume un valore morale nella dottrina di Archelao di Mileto, il quale primo avrebbe sentenziato che il giusto e l'ingiusto non sono per natura, ma per consuetudine (2). Se in questa materia si volessero rilevare tutti i punti di contatto, non si finirebbe più (3). E questa parziale risurrezione della sofistica era una necessità, dato lo scopo che Carneade si era prefisso di abbattere lo Stoicismo, il sistema filosofico che offre il contrasto più spiccato con essa. Come avrebbe potuto Carneade, senza incontrarsi in parte coi Sofisti, attaccare la teologia stoica, che era una spiegazione sistematica della mitologia popolare, contro cui appunto costoro avevano diretta la loro critica dissolvente? Come avrebbe potuto scuotere il fondamento naturale assegnato dagli Stoici al diritto, come dimostrare la falsità della loro teoria della giustizia universale ed eterna, senza ripetere le idee di un Calli-

(1) V. vol. I, p. 180 e ss.

(2) Zeller, I, p. 931.

(3) Rimando il lettore allo studio sovramenzionato del Chiappelli *Sulle teorie sociali dei Sofisti greci*, comparso negli Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli, vol. XXIII; e nell'*Archiv. für Gesch. d. Phil.* Bd. III.

cle e di un Trasimaco? Chi non iscorge una certa analogia tra l'orazione di Carneade contro la giustizia e il discorso che Trasimaco tiene a Socrate nella *Repubblica* di Platone? (1) Amendue si propongono di sostenere la tesi: τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον. Pare improbabile che Carneade non conoscesse la *Repubblica* di Platone e non ne traesse suggerimenti; ma di questa particolare genesi d'idee non abbiamo alcuna testimonianza storica. In ogni caso però è da avvertire che l'Accademico analizzava il cuore dell'uomo, rendeva gli uditori coscienti delle loro qualità, rilevava le illusioni, alle quali inconsapevolmente essi andavano soggetti reputandosi uomini giusti; ma non li giustificava; anzi la deduzione che i Romani di leggeri potevano trarre da quel discorso era per sè eminentemente educativa e utile alla città, di cui il filosofo oratore difendeva gli interessi. Con intendimento diametralmente opposto parlavano Trasimaco e altri sofisti, i quali non avevano altra fede che il proprio vantaggio.

§ 6. — É invece ripetutamente attestata l'affinità dei Nuovi Accademici con Socrate negli scritti di Cicerone in rapporto e al contenuto della loro scepsi (2) e al metodo interrogativo di condurre la disputa e la critica delle teorie dommatiche (3). L'Hirzel, fondandosi sulla testimonianza di Cicerone *de nat. de.* I, 11 e *de fin.* II, 2; sull'affinità del metodo dialettico di Arcesilao con quello dei Socratici della scuola Megarica; su alcune differenze della logica, che pure provengono da Socrate; sulla grande diversità dell'etica di Arcesilao e di Pirrone; sul fatto che Arcesilao disse la φρόνησις sorgente di felicità e norma

(1) Plat. *Rep.*, 343 e s.
(2) Cic, *Ac.* I, 44; II, 14; II, 72. V. retro p. 20 e s.
(3) Cic., *de nat. de.* I, 11; *de fin.* II, 2.

della condotta morale e definì il κατόρθωμα ad imitazione del καθῆκον stoico, elemento costitutivo di un'etica, che pure risale a Socrate; sull'altro che Carneade combattè la dottrina di Platone intorno alla giustizia, l'Hirzel, ripeto, sostiene che Arcesilao non si connette nè con Platone, nè con Pirrone, ma con Socrate, e che il suo vero scopo fu di ricondurre l'Accademia al Socratismo, come oggi da più parti si ritorna a Kant (1), saltando i sistemi idealisti che dal Kantismo rampollarono.

Ai passi ciceroniani notati dall'Hirzel, come prova della derivazione di Arcesilao da Socrate, altri posso aggiungere: *de orat.* III, 67 « Arcesilas primum, qui Polemonem audierat, ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime adripuit, nihil esse certi, quod aut sensibus aut animo percipi possit; quem ferunt eximio quodam usum lepore dicendi aspernatum esse omne animi sensusque iudicium primumque instituisse — quamquam id fuit Socraticum maxime —, non quid ipse sentiret ostendere, sed contra id, quod quisque se sentire dixisset, disputare ». Nelle *Tusculane* I, 8, è ricordato il metodo dialogico adottato da Socrate allo scopo di potere più facilmente scoprire *quid verisimillimum esset*, e ibid. V, 11 ritorna la notizia, coll'aggiunta che Carneade mantenne in uso lo stesso metodo, con somma acutezza e facondia. Qui l'analogia tra Socrate e Carneade è maggiormente chiarita a cagione del verosimile, a cui l'uno e l'altro miravano.

La tradizione di Cicerone viene conservata da Lattanzio, il quale vede in Socrate il primo nemico della scienza, negli Accademici i suoi seguaci (2).

Alla testimonianza di Cicerone, cui l'Hirzel giustamente apprezza assai, se ne può aggiungere un'altra, pure non dispre-

(1) Hirzel, III, 33 e ss.
(2) Lattan., *div. inst.* III, 3.

gevole, quella dell'Accademico di cui Plutarco fece uso per iscrivere il trattato *contro Colote*, nel quale cura precipua dell'autore, quando parla di Socrate, è di mettere in rilievo e difendere quegli aspetti del pensiero, che più sembrano avvicinarsi all'indirizzo della Nuova Accademia. Socrate quivi è descritto come un filosofo, che, pure negando ai sensi la capacità di farci conoscere la realtà, ammette che la percezione sensibile è un fatto naturale e istintivo e che noi dobbiamo valercene κατὰ τὸ φαινόμενον ἐπὶ τὰς πράξεις; che per le comodità della vita è necessario un cotale uso dei sensi, giacchè non v'è di meglio; che essi però non sono in grado di offrire alla mente del filosofo quella scienza alla quale egli aspira (1); perciò egli dichiara di non sapere nulla, e di essere sempre intento alla ricerca e all'apprendimento del vero (2). Nell'identico senso noi abbiamo visto esprimersi Arcesilao, il quale ammette l'utilità e la necessità di avere fiducia nei sensi nella vita pratica; ma nega che essi possano dare agli Stoici la scienza che agognavano (3).

Nonostante tutto questo, è forza convenire che l'opinione dell'Hirzel, alla quale sembrano accostarsi il Natorp e lo Schmekel (4), è unilaterale ed inesatta. Che tra i vari coefficienti della scepsi accademica si riduca quasi a zero il Pirronismo, è giusto, e di questo avviso, parmi, furono gli scrittori antichi più pregevoli; che il Socratismo invece ne sia un coefficiente molto grande, è pure giusto; ma che esso sia quasi l'unico e che si debba eliminare il Platonismo, non è nè storico, nè naturale. Il ritorno a Socrate è un carattere comune

(1) Plut., *adv. Col.* XIX, 4 e s.
(2) Ibid. XVIII, 2.
(3) V. retro p. 23 e ss.
(4) Natorp, *Forschungen* ecc. p. 291. Schmekel, *die mittl. Stoa*, p. 153, 2.

delle scuole filosofiche del terzo secolo, che fu chiamato il periodo etico della filosofia greca, e gli Accademici vi partecipano come gli altri. Ma essi non hanno mai sconfessato Platone; se Carneade confutò la sua teoria della giustizia, lo fece per necessità di oratore e per combattere gli Stoici, che l'avevano accolta, come a suo luogo è stato detto e, crediamo, dimostrato.

Le medesime testimonianze che provano la derivazione della scepsi accademica da Socrate, sia pel contenuto, sia pel metodo dialogico, provano anche la derivazione da Platone, il quale anzi viene enumerato insieme con Socrate tra i predecessori di Arcesilao e di Carneade negli stessi luoghi riferiti dall'Hirzel. Perchè non fu spiegata questa circostanza? Socrate non è, nella tradizione dei Nuovi Accademici, l'iniziatore della scepsi; ma egli la trovò già in alcuni antichi fisici; di nuovo scoprì il metodo dialogico opportuno per poterla più facilmente sostenere contro i dommatici; Platone continuò in questa via e in parte anche il suo discepolo Aristotele (1). Se non che gli scolarchi accademici venuti dopo Platone deviarono; Arcesilao rimise in vigore tale uso; ma con questa innovazione egli non era dipendente da Socrate, il quale aveva scoperto quel metodo, più che da Platone, il quale lo aveva insegnato, diffuso e condotto a mirabile perfezione. La defezione di Arcesilao da Platone, di cui è parola in Diogene (2) e in Numenio (3), ricordata dall'Hirzel (4), non concerne il metodo filosofico, ma i dommi; e se anche non fosse così, non si potrebbe sulla fede di queste fonti annullare la testimonianza di Cicerone.

(1) Cic., *de orat.* III, 80.
(2) Diog. L. IV, 28.
(3) Euseb., *Praep. ev.* XIV, 4, 16.
(4) Hirzel, III, p. 35 e s.

In quanto poi alla scepsi in sè, come contenuto filosofico, Arcesilao si dichiarava dipendente da molti filosofi e non da uno solo; così credevano Cicerone, Diogene, Plutarco e Lattanzio (1), e a costoro lo storico non può negar fede per abbandonarsi a congetture.

In realtà Arcesilao difende tanto lo scetticismo di Socrate, quanto quello di Platone, che sembrano formare nella sua mente una filosofia sola. E tale fu l'opinione dei successivi *archegeti* accademici fino a Filone, il quale, contro la rampogna di Antioco che da Arcesilao in poi era stata abbandonata la tradizione platonica, sostenne che vi fu un'Accademia sola, che si conservò l'antica dottrina, solo facendovi quelle modificazioni e correzioni, che parvero richieste dalle nuove circostanze e che egli, seguendo l'indirizzo di Carneade e Clitomaco, si mantenne contemporaneamente fedele a quello socratico-platonico (2). Nelle *Accademiche seconde*, al discorso con cui Varrone, riferendo l'opinione di Antioco, tenta di dimostrare che nell'antica Accademia, nel Peripato e nella Stoa si coltivava una filosofia sostanzialmente uguale e che in questo terreno comune va ricercata la verità, risponde Cicerone, rappresantante della Nuova Accademia, riconoscendo

(1) Lattan., *div. instit.* III, 4; Arcesilas . . . collegit confessionem ignorantiae *clarorum philosophorum*, armavitque se adversus omnes (sectas). Ita constituit novam non philosophandi philosophiam.

(2) Cic. *Ac.* I. 13; 43; 45: Hanc Academiam novam appellant, quae mihi vetus videtur, siquidem Platonem ex illa vetere numeramus, cuius in libris nihil adfirmatur ed in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur; sed tamen illa, quam exposuisti, vetus, haec nova nominetur, quae usque ad Carneadem perducta, *qui quartus ab Arcesila fuit*, in eadem Arcesilae ratione permansit. Cf. II, 12 e 18, e August. *c. Ac.* II, 6, 14: Novae Academiae discidium non tam contra veterem conceptum, quam contra Stoicos arbitr r esse commotum.

tale concordanza d'idee, ma esprimendo l'avviso che il miglior indirizzo sia quello scettico di Socrate e di Platone. Questa connessione della Nuova coll'Antica Accademia da una parte è un novello argomento in favore della probabile esistenza di un interno insegnamento platonico; dall'altra è essa stessa lumeggiata da questo fatto. I Nuovi Accademici potevano reputarsi continuatori degli Antichi, perchè mantennero vivo nel seno della *diadoche* il culto dei dommi più essenziali del Platonismo, trasformati in credenze, e in pubblico fecero rivivere la scepsi socratico-platonica, che più di ogni altra parte del sistema si adattava alle condizioni dei tempi e agl'interessi economici e intellettuali della setta (1). Di più la medesima connessione lumeggia l'indipendenza di Arcesilao da Pirrone ed è alla sua volta lumeggiata.

§ 7. — Il sentimento che lo studio di Socrate sarebbe stato efficace a dare nuova vita e ad imprimere alla filosofia un largo e fecondo movimento è comune a tutti gli scolarchi del tempo di Arcesilao (2). A Socrate, a Socrate, fu la parola d'ordine dei filosofi postaristotelici, come nella seconda metà del nostro secolo, dopo la rapida fioritura dell'idealismo assoluto e panteistico di Fichte, Schelling ed Hegel, corse tra filosofi e scienziati il grido: a Kant, a Kant. Questi due avvenimenti importanti della storia della filosofia si sogliono frequentemente accoppiare; ma hanno una natura in grande parte diversa e furono determinati da bisogni diversi.

(1) August. *c. Ac.* II, 1, 1: omnis Academicorum vel calumnia, vel pertinacia, vel pervicacia, vel, ut ego interdum arbitror, *congrua illi tempori ratio* etc.

(2) Le ragioni generali di questo fatto sono state messe in piena luce da Krische, *Forschungen auf dem Gebiete der alten Philos.* Göttingen 1840, p. 358; e da Stein, *Die Psychol. der Stoa.* Berlin, 1886, I, p. 5 e s.

L'imitazione di Socrate nell'antichità non consiste, propriamente parlando, in un retrocedere, in uno *Zurück*, come ripetono gli storici tedeschi; ma in un indebolirsi del genio metafisico, che s'accompagna e si connette, come causa ed effetto ad un tempo, coll'indebolirsi del genio estetico, poetico, letterario, politico; coll'abbassarsi insomma di tutta la vita civile nazionale del popolo ellenico; col formarsi dell'uomo universale. Ora questo grande fatto in sè non è un ritorno a Socrate, ma una trasformazione di idee e di cose, che sotto il rispetto filosofico ha certa somiglianza col movimento socratico; però la somiglianza non è effetto di imitazione, non è il rinascere di una forma di filosofia già spenta; ma il riprodursi di uno stesso rapporto. Non dobbiamo dire che i postaristotelici ritornano a Socrate, in quanto fanno rivivere la sua filosofia, ma in quanto essi occupano di fronte a Platone e ad Aristotele, che fu il più grande sistematico, la stessa posizione che Socrate di fronte agli antichi filosofi fisici.

Per mancanza di estro metafisico, essi non sanno comprendere il valore e l'utilità della filosofia altamente speculativa di Platone e di Aristotele; i loro uditori d'altra parte chiedono loro norme utili alla vita, poichè quelle antiche, che erano fondate sulla tradizione, più non servivano dopo gli ultimi rivolgimenti politici e sociali. Era naturale che e per l'indole delle loro menti e pei bisogni del tempo essi avessero tendenza a creare una filosofia normativa, pratica e popolare; era più naturale ancora che trovassero in Socrate, a preferenza che in altri, utili suggerimenti e ne traessero profitto; ma essi vanno assimilando anche le idee di parecchi presocratici e degli stessi Platone e Aristotele. La loro filosofia è una elaborazione e un'integrazione di idee presocratiche, socratiche, platoniche e aristoteliche per comporre un sistema di teorie, che rispondesse alle esigenze e ai bisogni pratici delle classi colte elleniche ed

ellenizzate. La praticità è il carattere essenziale e proprio di questa filosofia; il ritorno a Socrate ne è un effetto e non ha precisamente lo stesso valore e la stessa importanza che ebbe in questa ultima metà del secolo il ritorno a Kant, da cui uscì il Neokantismo, il quale risponde a bisogni teoretici e scientifici. Nessuno, che conosca la vita filosofica dei Greci, crederebbe di designare convenientemente l'indole della filosofia che si venne formando nell'epoca di cui discorriamo, chiamandola il *Neosocratismo.*

Un'affinità di idee con Socrate poteva essere concepita in più guise, come il ritorno a lui si poteva compiere per più vie. Molti erano coloro che avevano udito Socrate, il quale non era stato avaro con nessuno del proprio insegnamento; chi aveva appresa da lui una veduta, chi un'altra. E non avendo il maestro escogitato un complesso d'idee chiare e sistemate, nè lasciato scritto alcuno, avvenne che ogni discepolo svolse secondo la propria tendenza questo o quel concetto, trascurando gli altri. Si disseminarono famiglie di filosofi dissenzienti fra loro e assai discordi; ma tutte volevano essere chiamate e credevano di essere socratiche; e Platone cogli Accademici, e Aristotele coi Peripatetici, ed Eretrii, ed Erillii, e Pirronei, e Stoici (1).

§ 8. — Ora in che propriamente consiste la parentela intellettuale di Arcesilao con Socrate? Per quali ragioni quegli poteva dirsi un continuatore di questo? La risurrezione del Socratismo nella Nuova Accademia si rende palese in tre elementi tra loro intimamente congiunti: 1° nel rapporto coi fisici; 2° nel metodo; 3° nella scepsi. Da Socrate impararono Arcesilao e i suoi successori a non occuparsi delle questioni

(1) Cic. *de or.* III, 60-62.

fisiche. Infatti, mentre i loro avversari Stoici ed Epicurei, benchè all'etica assegnassero il primo posto, costruirono un sistema di filosofia fisica, i primi integrandovi alcuni elementi dell'Eraclitismo e dell'Aristotelismo, i secondi imitando l'atomismo democriteo, i Nuovi Accademici non fecero altro che attaccare le vedute altrui, astenendosi dall'esporre un complesso di idee proprie, neppure come verosimili, intorno al mondo e ai suoi elementi, e dichiarando che tali problemi oltrepassano l'inteligenza umana e sono accessibili solamente a quella divina (1).

Il metodo dialettico e interrogativo dei Nuovi Accademici è tutto proprio di Socrate. Da lui essi imparano a non manifestare mai il proprio pensiero; ad analizzare invece quello degli altri per mostrare gli errori e le contradizioni, traendo profitto dalla facilità naturale con cui il dommatico dichiara le proprie teorie; a indagare le ragioni favorevoli e contrarie ad ogni tesi, mantenendosi in perfetto equilibrio; a non rifuggire dai ragionamenti sottili e perfino capsiosi. Non consta però che i Nuovi Accademici scendessero in piazza, come Socrate, a sostenere cogli avversari una lotta quotidiana. È più probabile che queste discussioni si facessero nell'interno della scuola, scuola che Socrate non aveva saputo o voluto organizzare. L'archegete esponeva in sunto i dommi degli avversari e vi faceva seguire le osservazioni critiche; ne offrono un esempio chiarissimo le dispute di etica speciale (2). Gli scolari facevano i resoconti di queste lezioni, che venivano pubblicati (3). E poichè gli antichi insistono concor-

(1) V. retro p. 211.

(2) V. retro p. 142 e ss.

(3) *Ind. hercul.* XX, ab imo 2 e s.: Πυθόδωρος ὁ καὶ σχολὰς ἀναγράψας αὐτοῦ (Arcesilao). Così fecero Zenone d'Alessandria e Clitomaco per le lezioni di Carneade. Ibid. XXII, ab imo 7 e s.

demente su questa somiglianza di metodo, dobbiamo arguire che per essi l'indole esteriore, il modo di esporre la propria dottrina, la parte formale insomma, avesse un' importanza molto maggiore che per noi moderni. Cicerone pure fu pieno di ammirazione pel metodo dialogico degli Accademici e lo adottò, reputandolo il più efficace e appropriato a diffondere tra i latini la filosofia ellenica.

Per rispetto al contenuto scettico del pensiero, la somiglianza tra Socrate e i Nuovi Accademici scema assai. Socrate prende l'atteggiamento dello scettico; confessa di non sapere nulla; interroga coloro che si credono sapienti, li ascolta, li esamina per confutarli e infondere pur loro il dubbio di essere ignoranti e la persuasione che il solo Dio possiede la sapienza, che la scienza umana ha ben poco e forse non ha nessun valore: una cosa sola egli sa, di non sapere nulla. Ma questa scepsi ha uno scopo positivo, fondare la scienza dell'uomo per migliorare l' uomo (1); egli ha intima convinzione che esiste una verità assoluta e universale e che la scienza è possibile e vuole crearla coll'indagare se il tale o tale altro atto umano sia per avventura bene o male, coll'indurre e definire nella loro natura la virtù e il vizio, il giusto e l'ingiusto, l'onesto e il disonesto, il pio e l'empio; egli crede che questa scienza morale basta conoscerla per tradurla in atto. È questa una nuova filosofia dommatica, perchè Socrate, anche quando usa l'ironia o scherza, scherza sempre per uno scopo serio e con procedimento scientifico. Il che diede motivo al Grote di paragonarlo con Bacone e di scrivere: « L'ἔλεγχος, come viene applicato da Socrate, era animato dallo spirito più vero della scienza positiva e formava un mezzo indispensabile per arrivare ad essa... Socrate era il contrario d'uno scettico; nessuno giu-

(1) Senof., *Mem. di Soc.* I, 4, 1.

dicò mai la vita in modo più positivo e più pratico; nessuno camminò mai verso la sua meta con una percezione più chiara della via da percorrere; nessuno riunì mai, come lui, l'entusiasmo del missionario colla finezza, l'originalità, lo spirito inventivo e la comprensione generalizzatrice del filosofo » (1).

I Nuovi Accademici invece hanno sotto il rispetto scientifico uno scopo negativo; essi oppongono ragionamento a ragionamento per confondere i dommatici e distruggere le loro teorie; non mirano a innalzare su queste rovine un nuovo edificio. In morale, confutato il formalismo stoico e il sensismo epicureo, si accontentano di alcune norme probabili per guidare le azioni; non iniziano nessun nuovo sapere assoluto.

Ciò nulla meno non è esatto il dire che Socrate fu il contrario di uno scettico; in Socrate abbiamo due uomini: in quanto esamina le opinioni filosofiche del suo tempo, è scettico, e da scettico si conduce; in quanto fissa lo sguardo nell'avvenire, è dommatico; ma non mai dommatico presuntuoso e audace. Il che fece sì ch'egli non riuscisse a sistemare una nuova scienza; sollevò questioni di ogni specie; ma prima di risolverle, morì (πάντα δὲ ἐγείρων λόγον, καὶ περὶ πάντων ζετῶν, ἔφθη τελευτήσας) (2).

§ 9. — Il metodo aporetico di Socrate fu conservato e forse migliorato in parecchi dialoghi platonici, come riconobbero i Nuovi Scettici (3), i quali non erano certamente inclinevoli ad aumentare gli antecedenti storici della loro scepsi.

(1) Grote, *Hist. de la Grèce*, trad. fr. Sadous, Paris, 1866. tom. XII, p. 341, cit. dal Brochard p. 21 e s.

(2) Aristocle in Eus., *Praep. ev.* XIV, 17. Veggasi intorno al metodo di Socrate il lodevole studio del prof. Giuseppe Zuccante contenuto nel volume *Saggi filosofici*. Torino 1892, p. 1-63.

(3) Sesto E. P. I, 221.

In realtà Platone offre chiari esempi di discussione dialettica, come usarono poi i Nuovi Accademici; egli, movendo da un'ipotesi o da un principio dato, ne veniva traendo, come nel *Parmenide*, tutte le conseguenze possibili, positive o negative, favorevoli o contrarie, senza abbandonarsi a un'affermazione dommatica. Si creò per tale guisa e si venne perfezionando una tecnica dialettica speciale, che, come suole accadere di ogni forma esteriore, si conservò nella scuola con maggiore tenacità del contenuto stesso del Platonismo.

Pure anche in questo non mancano teorie, che potevano servire di punto di partenza allo scetticismo. Tali sono la distinzione delle due sfere dell'ἐπιστήμη e della δόξα e il concetto modesto che Platone aveva della capacità della mente umana a conoscere la verità. L'accademico contraditore di Colote mette Platone, a buon diritto, su una medesima linea coi razionalisti d'Elea, perchè colla dottrina delle idee egli mantenne e svolse la differenza da costoro posta tra il mondo sensibile e quello intelligibile (1), benchè nel suo sistema essi abbiano un determinato rapporto. La sfiducia di Platone nella conoscenza sensibile è fatto troppo noto nella storia della filosofia, perchè si debba spendere pure una parola intorno ad esso (2). E sarebbe meraviglia se i Nuovi Accademici, i quali in nulla posero tanto ardore quanto nel confutare il sensismo stoico ed epicureo, non si fossero fatti forti della sua autorità. Del pari è logico supporre che la teoria accademica del probabile abbia la prima origine nell'ἐοικότα di Senofane (3), nell'abitudine di Socrate di cercare *quid verisimillimum esset* (4),

(1) Plut. *adv. Col.* XIII, 12.

(2) Plat. *Phaedo* p. 79 e ss. *Republ.* VII. p. 523 e ss. *Theaetetus*, p. 184 e ss. Cf. Hermann, *de Philone* etc. II, p. 10.

(3) Mullach, fr. 15.

(4) Cic., *Tusc.* I, 8.

conservata da Platone, il quale riconosce la necessità di sostituire talvolta al vero, che non ci è dato conoscere, τοὺς εἰκότας λόγους, come norme dell'operare (1); e nel *Fedro* non respinge l'arte oratoria, perchè, sebbene questa non faccia conoscere il vero e versi solamente intorno al πιθανῷ e all'εἰκότι, col presentare agli uomini l'immagine della verità, può infondere giuste opinioni e con tale mezzo condurre molti mortali, sprovveduti della sapienza, alla virtù civile (2). Infine io giudico significantissimo il fatto, non credo da altri rilevato, che il concetto attribuito a Pitagora da Eraclide Pontico, che solo Dio possegga la suprema sapienza e che all'uomo si addica soltanto l'amore di essa, ritorni da una parte in Socrate (3) e Platone (4), e dall'altra in Arcesilao e Carneade (5); concetto che è perfettamente in armonia colle tradizioni religiose dell'Accademia; ma che invano si cercherebbe nella filosofia di qualsiasi altra scuola greca contemporanea (6).

§ 10. — Traccie di scetticismo si possono rinvenire anche nelle dottrine dei Socratici minori, i quali nè si mantennero interamente fedeli all'indirizzo del maestro, nè riuscirono a fondarne uno proprio originale. I Megarici e i Cinici sem-

(1) Plat., *Tim.* p. 29; *Politic.* p. 277; *Leg.* X, p. 897 D.

(2) Hermann, diss. cit. p. 16 e s.

(3) Plat., *Apol. Socr.* p. 21 b. e s., Senof. *Memor. di Socr.* IV, 7, 6.

(4) *Phaedr.* p. 278 d; *Sympos.* p. 202 e; *Parmen.* p. 134 c; *Phaed.* p. 66 b, sono enumerate tutte le difficoltà che la nostra natura sensibile oppone al raggiungimento del vero.

(5) V. retro p. 211.

(6) Esagera, a mio avviso, il Brochard (p. 29), quando afferma che sarebbe ridicolo il cercare le traccie di scetticismo in Platone; esagera in un altro senso lo Zuccante (vol. cit. p. 33) quando scrive: « Si consideri la forma scettica di *tutti* i dialoghi platonici, per cui non s'arriva *mai* ad una conclusione positiva ». L'autore della dottrina delle idee è ben venuto a una conclusione positiva.

brano connettersi cogli Eleati e con Gorgia; altri, come i Cirenaici, con Eraclito e Pitagora. Euclide di Megara, per difendere la verità della sua combinazione del principio morale di Socrate colla teoria dell'uno degli Eleati, ricorse al metodo dialettico indiretto di Zenone, mostrando per mezzo di esso gli errori e le assurdità a cui di necessità conduce il sensismo. Eubulide di Mileto, Alessino di Elea, Diodoro Crono, Stilpone e altri porsero non poche e non inutili armi ai Nuovi Accademici, a danno dei dommatici, coi sofismi e coi raziocinii da loro inventati, che furono da Carneade specialmente riprodotti con poche variazioni per confutare la logica, la fisica e la teologia stoica (1).

Del resto indizi storici non dubbî di tale derivazione non mancano; Alessino è ricordato da più antichi come un ardentissimo avversario dello stoico Zenone (2); Diodoro è posto tra i predecessori di Arcesilao (3), e l'autore che servì di fonte a Plutarco per rispondere alle calunnie del sensista Colote, loda vivamente insieme con Socrate e Platone anche Stilpone, e lo difende dall'accusa, che fu lanciata contro gli stessi Nuovi Accademici, di τὸν βίον ἀναιρεῖσθαι, perchè disse ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι (4). La dottrina megarica è probabilmente il terreno comune, in cui si trovarono i Pirronisti e gli Accademici.

Il subbiettivismo di Aristippo di Cirene e de'suoi seguaci, se da una parte si ricollega alla critica della conoscenza di Democrito e di Protagora, dall'altra è l'antecedente storico immediato della scepsi pirronica. Infatti i Cirenaici insegnano

(1) V. vol. I, p. 211 e 226; vol. II, p. 111 e s.; Diog. L. II, 116.
(2) Diog. L. II, 109; Sesto E. *M.* IX, 108; Plut., de *comm. not.* X, 3.
(3) Diog. L. IV, 33.
(4) Plut., *adv. Col.* XXII e s.

che noi abbiamo le sensazioni del dolce e dell'amaro, della luce e delle tenebre e che ciascuna di queste affezioni o stati di coscienza contiene in sè una propria e costante attività (τῶν παθῶν τούτων ἑκάστου τὴν ἐνέργειαν οἰκείαν ἐν αὐτῷ καὶ ἀπερίστατον ἔχοντος). Che in realtà il miele sia dolce e la fronda d'ulivo amara, il ghiaccio freddo e il mosto caldo, e l'aria notturna oscura è contestato da molti uomini, da animali e da fatti, poichè sonvi uomini che non amano il miele, animali che si cibano delle fronde d'ulivo, che sono bruciati dal ghiaccio e assiderati dal vino, che sono ciechi al sole e vedono di notte. L'opinione, nei limiti delle sensazioni, non ci trae in errore; ma quando tentiamo varcare questi limiti e giudicare intorno alle cose esterne, ci confondiamo da noi stessi e veniamo in lotta con quegli altri, che dalle medesime cose ricevettero sensazioni opposte e rappresentazioni differenti. Perciò le sensazioni non sono motivi sufficienti, perchè si debba pronunziare giudizio intorno alle cose; l'uomo è in comunicazione unicamente colla sua sensazione, e, quasi fosse assediato in una città, nella quale non perviene notizia alcuna degli avvenimenti che fuori accadono, parlando del mondo esterno non deve mai dire: *è così;* ma sempre: *appare così* (1). Appartengono al mondo esterno anche le sensazioni dei nostri simili; noi non possiamo mai sapere se esse concordino colle nostre; l'uguaglianza delle parole non dimostra l'uguaglianza degli stati di coscienza.

I Nuovi Accademici conoscevano il subbiettivismo del Ci-

(1) Plut., *adv. Col.* XXIV, 22; τὸ φαίνεται τιθέμενοι, τὸ δ'ἐστί [μὴ] προσαποφαινόμενοι περὶ τῶν ἐκτός. Lo stesso dice di Pirrone Diog. L. IX, 104 e ss.: καὶ γὰρ τὸ φαινόμενον τιθέμεθα, οὐχ καὶ τοιοῦτον ὄν. Pirronei e Cirenaici s'incontrano talvolta anche negli esempi. Cic. *Ac.* II, 20, 142: (I Cirenaici) praeter permotiones intimas nihil putant esse judicii. — Sesto E. VII, 191.

renaici (1), come lo conoscevano i Pirronisti, e non è dubbio che gli uni e gli altri ne abbiano tratto profitto; anzi vi fu nell'antichità chi opinò che la filosofia cirenaica e la scettica fossero eguali. Contro questa opinione Sesto, geloso custode dell'originalità della sua scuola, protesta, dicendo che la scepsi cirenaica ha un fondamento dommatico, sia perchè i Cirenaici affermano l'incomprensibilità delle cose esterne, sia perchè pongono il fine nel piacere e nel leggero movimento del corpo (2).

Antistene di Atene e i Cinici hanno in comune coi Cirenaici il disprezzo della scienza pura: anzi essi, col sostenere l'impossibilità del giudizio e della definizione, perchè una cosa, il cui concetto è diverso da quello di un'altra, non può mai essere predicato di questa; col negare qualsiasi corrispondenza tra pensiero e realtà; coll'insegnare un nominalismo, che formava il contrasto più spiccato col realismo di Platone, dovevano inevitabilmente essere condotti alla negazione di ogni scienza. Però il capo della setta non venne a questa conclusione; anzi pubblicò una moltitudine di scritti di ogni genere, tra i quali quattro libri περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης (3); vi vennero i suoi successori.

§ 11. — Se dai discepoli di Socrate si passa a quelli di Platone, si avverte facilmente che la corrente scettica va scemando e poi scomparendo. Ciò nulla meno anche Aristotele, il filosofo che fornì argomenti a dimostrare ogni sorta di dommi, il filosofo entusiasta della scienza in sè e per sè, il creatore della più grande enciclopedia scientifica che vanti

(1) Cic., *Ac.* II, 20, 142 e Diog. L. II, 92.
(2) Sesto E., P. I, 215.
(3) Diog. L., VI, 16 e s.

l'antichità, il maestro del mondo civile per secoli e secoli, venne qualche volta da Arcesilao e da Carneade indicato quale loro predecessore insieme con Teofrasto e gli altri Peripatetici, col suo condiscepolo e amico Senocrate e cogli altri dell'antica Accademia. Con quale diritto?

Ce lo dice il rappresentante della Nuova Accademia. Nessuno di questi aveva osato sostenere, col tono dommatico degli Stoici, che si desse una percezione vera della realtà, tale che non potesse essere anche falsa, che esistesse un criterio sicuro per distinguere il vero dall'errore e quindi non fosse permesso al sapiente di accontentarsi dell'opinione (1). Laonde è manifesto che i Nuovi Accademici non consideravano come loro antecessori Aristotele, i Peripatetici e gli antichi Platonici, perchè pretendessero di scorgere negli scritti di essi una dottrina veramente scettica, ma perchè costoro filosofarono in modo molto diverso dal dommatizzare degli Stoici. Il difensore dello stoicismo antiocheo dice nelle *Accademiche prime* di Cicerone: *Solamente i nostri dommi sono veri.* A cui di rimando quello della Nuova Accademia: S*olamente i vostri, se veri; poichè più specie di verità non si danno Ma credete voi che siamo noi gl'imprudenti, perchè non vogliamo cadere in errore, o piuttosto voi gli arroganti, voi che esprimete la convinzione di essere i soli padroni dalla verità?* (2) La singolarità dei Nuovi Accademici non istà tanto nella scepsi, quanto nell'ostilità verso gli Stoici; e poichè in questo senso molto potevano imparare dai discepoli immediati di Platone, molti argomenti anzi da loro potevano togliere, avevano un certo diritto di chiamare quelli loro predecessori. Tale vanto non avrebbero potuto attribuirsi, nè in realtà si attribuirono, i Pirronisti, poichè diverso era il fine loro.

(1) Cic., *Ac.* II, 113.
(2) Ibid. 115.

E certamente la sicurezza dommatica degli Stoici e degli Epicurei doveva presentare un contrasto spiccato col riserbo critico e la prudenza illuminata, che accompagnano in Aristotele la costruzione del sapere. Al quale, come è noto, secondo lo Stagirita si può arrivare col sillogismo e coll'induzione; ma con questo secondo metodo, non essendo possibile procurarsi una conoscenza perfetta di tutti i particolari, la scienza rimane priva di fondamento solido. Aristotele tentò di supplire all'imperfezione delle osservazioni particolari colla dialettica, ossia colla dimostrazione verosimile. Si move dalle verità comunemente accolte dagli uomini più intelligenti e più colti, le quali verosimilmente sono frutto di esperienza; ma poichè questa base non è sicura, si cerca per mezzo della dialettica socratica di correggerne i difetti, esaminando accuratamente e profondamente le somiglianze e le differenze delle varie opinioni. Di qui la consuetudine d'Aristotele di far precedere alle sue indagini dommatiche le *Aporie*, di passare in rassegna tutti gli aspetti, sotto i quali la cosa può essere concepita, di controllare e di paragonare fra loro tutti i risultati che si ottengono con quelli che in altri simili casi si sono ottenuti, di rimovere con questo particolareggiato esame tutte le difficoltà possibili affine di conseguire la base di una esposizione scientifica (1). Il metodo dialettico seguito da Arcesilao e Carneade fu inventato da Socrate, portato a perfezione artistica da Platone, esposto con rigore logico in tutti i suoi particolari da Aristotele. Ond'è che i Nuovi Accademici talvolta riconoscono Aristotele loro maestro dell'arte di disputare pro e contro in tutte le cose e di pronunziare in ogni causa due orazioni contrarie (2). Essi avevano mille ragioni di opporre alla temerarietà dommatica degli av-

(1) Zeller, III, p. 242.
(2) Cic.. *de orat.* III, 80.

versari l'esempio illustre di modestia e di prudenza scientifica di questo grande filosofo, che raccomanda il dubbio, come mezzo indispensabile per iscoprire il sapere. Il sensismo dei loro contemporanei, così ardito e sicuro nelle conclusioni e nelle affermazioni intorno alla natura del mondo e dell'uomo, doveva, a loro giudizio, segnare un grande regresso in confronto al sistema, che Aristotele aveva svolto con cautela e metodo severamente critico e scientifico. Pertanto i rapporti tra Aristotele e la Nuova Accademia non si riducono a un'apparenza di scetticismo, che poteva soddisfare spiriti poco esigenti (Brochard, p. 32); ma stanno in una vera somiglianza di pensiero, di metodo e d'intenti, per quanto limitata e parziale.

§ 12. — La lettura dei non pochi frammenti degli scritti di Speusippo di Atene, e specialmente di quello intitolato ὅροι (1), dimostra nel modo più chiaro che a torto i due commentatori di Aristotele, Giovanni il grammatico, detto Filopono, discepolo del neoplatonico Ammonio, ed Eustrazio, metropolita di Nicea (1117 circa), hanno attribuito al nipote e successore di Platone vedute eristiche, accusandolo di avere abolita la definizione e la divisione (2); e che parimenti a torto Arnobio estende a tutti i seguaci dell'antica Accademia l'*acatalepsia* propria di Arcesilao e Carneade (3). Nè tanto meno si può dare un'interpretazione scettica alle parole dell'epicureo Fedro, il quale, passando in rassegna le diverse sentenze dei filosofi

(1) Mullach, III, p. 74-99.
(2) Zeller, II, p. 996.
(3) Arnob. *adv. nat.* II, c. 9: qui nihil ab homine comprehendi atque omnia caecis obscuritatibus involuta, non Arcesilao Carneadi, non alicui denique Academiae veteris recentiorisque cultori (credit)? — Secondo lo Schmekel (p. 112 e ss.), Arnobio avrebbe adoperata l'opera di Varrone: *Antiquitates rerum divinarum.*

greci intorno alla divinità, accusa Speusippo di strappare dagli animi la cognizione degli dei col dire che una forza animale governa tutte le cose (1). Speusippo è un dommatico, che insiste sulle orme del vecchio maestro, prediligendo, come costui negli ultimi anni, il Pitagorismo e la matematica; anzi egli ha abbandonata quella scepsi, che si conteneva nella filosofia di Platone ancora nel vigore dell'età virile, specialmente nella teoria dell'opposizione tra cogni zione sensibile e cognizione razionale. Egli ammette l'esistenza di un criterio di verità per le cose intelligibili (τὸν ἐπιστημονικὸν λόγον), e un secondo per le cose sensibili (τὸν ἐπιστημονικὴν αἴσθησιν) (2). Onde appare che riconosce il valore scientifico dell'osservazione sensibile, quando questa sia sorvegliata e guidata dall' intelligenza, accostandosi più al condiscepolo Aristotele che al maestro.

Ciò nulla meno anche fra gli scritti di Speusippo attirano l' attenzione dello storico della Nuova Accademia i frammenti di etica e le due lettere dirette al compagno Senocrate di Calcedonia. In quelli l'idealismo morale e politico di Platone, benchè la virtù sia considerata ancora come condizione indispensabile della felicità, pare vada cedendo il posto a un'etica più temperata, che fa lontanamente presagire il principio morale eccletico contrapposto più tardi dai Nuovi Accademici alla morale troppo astratta degli Stoici (3). Nella prima lettera, Speusippo, dopo avere annunziato lo stato cattivo della sua salute, rammenta al condiscepolo Senocrate il grande patrimonio intellettuale che Platone a gloria perpetua della scuola tramandò a' suoi seguaci; l'affetto inteso che nutrì per essi; la cura amorosa che ne ebbe, sì che fu a loro tutti un

(1) Cic., *de nat. de.* I, 32.
(2) Fram. 203, Mullach, p. 93.
(3) Fram. 194 e s.

padre e un dio; la stima speciale in cui tenne Senocrate. Di qui l'obbligo di tutti i discepoli e di Senocrate in particolare di onorare religiosamente la di lui memoria e di dare esecuzione ai suoi voleri; il che egli farà, se, tornato nell'Accademia, vorrà co' suoi discorsi tenere fronte ai Peripatetici, poichè la vera sapienza sta nella costanza e nella fedeltà, e ai Platonici incombe il dovere di segnalarsi tra gli altri uomini. Nella seconda lettera, Speusippo, dopo avere accennato l'aggravarsi della sua malattia e l'impossibilità in cui si trovava di moversi, espone nuovamente la necessità che Senocrate venga ad assumere la direzione dell'Accademia per difenderla contro i Peripatetici (1). Queste lettere sono un documento significante per la storia della *diadoche* accademica: esse ci palesano il culto che i discepoli ebbero pel maestro, il dovere sacro che sentivano di custodire gelosamente il fondo del suo insegnamento, la tendenza polemica e il bisogno che subito dopo la morte di Platone si sentì di stare in guardia contro i sostenitori di altre dottrine. Il che rende assai difficile che Arcesilao abbandonasse onninamente il dommatismo platonico e non impartisse un insegnamento dommatico segreto.

Senocrate, aderendo all'invito del condiscepolo, venne nell'Accademia e ne tenne la direzione per moltissimi anni (339-314). Anch'egli si mantenne fedele a quell'indirizzo, che Platone aveva seguito negli ultimi tempi della sua vita, e per le qualità speciali del suo ingegno e del suo carattere diede alle dottrine pitagoriche insegnate dal maestro un'impronta più dommatica e un colorito più mistico e religioso. Non si discostò dalla teoria conoscitiva e dall'etica insegnate dal predecessore; diede però, a quanto pare, uno sviluppo maggiore a quest'ultima, componendo molti scritti risguardanti la psicolo-

(1) Mullach, fr. 189 e s.

gia morale, l'etica generale e la speciale, la famiglia e lo Stato; tra i quali notevole è quello intorno alla libertà volitiva. In questa parte della filosofia, ognuno il vede, i Nuovi Accademici non hanno introdotto alcuna innovazione; essi, come Senocrate, ὁ γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος ἀκροατῶν, si tengono lontani da un eccessivo rigorismo morale; come Senocrate, difendono la libertà di volere; e v'ha di più. Quando Arcesilao pone a fondamento dell'operare morale la φρόνησις e dichiara che questa è condizione indispensabile per raggiungere la felicità, prosegue un concetto di Senocrate (1).

Ma accanto a questi studi morali nell'Accademia, per opera di Senocrate e de' suoi condiscepoli e discepoli, vengono atteggiati, svolti e combinati in tutte le forme possibili i principii della metafisica platonica col Pitagorismo, coll'Atomismo democriteo e coll'Omeomerismo anassagoreo; i primi principii, le idee, i numeri sono concepiti sotto tutti gli aspetti e in tutti i rapporti immaginabili. Si riesce così ad una metafisica matematica e teologica arida, astrusa, dommatica, contraria a quei bisogni del tempo, che più volte si ebbe occasione di rilevare nel corso del lavoro. Vi doveva essere ribellione; e ribellione ci fu tra gli scolari di Polemone di Atene, successore di Senocrate. Si venne formando tra essi il partito dei giovani; Zenone di Cizio fu il capo dei malcontenti; si staccò dal maestro; fondò scuola in proprio nome; bandì dalla cattedra dottrine più pratiche. Questo avvenimento ebbe un'azione grandissima sulla vita della scuola platonica. La defezione di Zenone non si spiega per le sole ragioni personali, cioè col dire ch'egli non sia stato tenuto da Polemone in quella estimazione e trattato con quella confidenza, che si meritavano le sue eccellenti qualità morali e intellettuali; essa è l'e-

(1) Fr. 60 e 64. Cf. retro p. 43 s.

spressione della stanchezza generale della metafisica dommatica dei Platonici e del bisogno di una filosofia normativa e utile all'individuo; di questo è prova luminosa la formazione quasi contemporanea, sotto la guida di Epicuro, di un'altra associazione filosofica, che aveva il medesimo pratico intento.

Naturalmente il fatto doveva produrre una reazione anche nell'Accademia. Polemone comprese che per la salvezza della scuola bisognava mutare indirizzo; e, pur mantenendosi lontano dalla esagerazione dei Socratici minori, degli Stoici e degli Epicurei, che davano alla filosofia pura un'importanza minima, incominciò ad abbandonare la metafisica e la teologia, per dedicarsi con maggior cura allo studio dell'etica, e raccomandò di esercitarsi nelle azioni e non nelle teorie dialettiche (1). E se questa non è dichiarazione scettica, segna tuttavia il destarsi di un'avversione al soverchio teorizzare dei suoi antecessori e il bisogno di abbandonare il Pitagorismo del vecchio Platone per fare risorgere le dottrine più sane del giovane Platone.

In questa via si mantiene Crantore, per opera del quale incominciano le prime avvisaglie contro la nuova associazione degli Stoici. I frammenti de' suoi scritti offrono alcuni indizi del suscitarsi di questo conflitto. Crantore infatti, come più tardi Carneade (2), è contrario alla dottrina stoica dell'unità e razionalità dell'anima (3), e, come Carneade, combatte l'apatia stoica, dimostrando che è contro natura e nociva all' umana società, la quale deve essere fondata sulla reciproca benevolenza, e raccomanda la metriopatia (4). Quel pochissimo che

(1) Diog. L. IV, 18
(2) V. retro p. 127.
(3) Fr. 3 e 4. Mullach III, p, 140.
(4) Fr. 8, p. 146.

noi conosciamo del discorso consolatorio di Carneade è improntato all'identico ordine di idee del περὶ πένθους di Crantore; il quale alla sua volta, come dimostra la coincidenza fra il trattato di Plutarco *intorno alla consolazione* e la seconda parte del primo libro delle *Tusculane* di Cicerone, due scritti che da esso provennero, si è inspirato all'*Apologia di Socrate* e non ai dialoghi platonici posteriori che trattano lo stesso argomento dell'immortalità dell'anima (1).

Tuttavia Crantore, come Polemone, non si discosta molto dalla via battuta dagli antecessori (2); e nonostante la preferenza che sembra avere donata all'etica, non ebbe l'ardimento di lasciare da parte le questioni metafisiche, come prova il suo commento al *Timeo* platonico. Arcesilao invece, scorgendo che i tempi e la prosperità della associazione reclamavano un mutamento radicale, internò nella scuola la metafisica teologica, la quale fu insegnata *privatissime* ai membri più fidati del *thiasos*, là nel Μουσεῖον dell'Accademia, dove Mitridate di Persia aveva dedicato alle Dee un'immagine del maestro Platone (3); dove avevano luogo le riunioni dei Platonici più dotti; dove si celebravano i simposii in onore del divino fondatore della scuola. Dal Platonismo pitagorico risalì al Platonismo socratico, fissando la sua attenzione sulla parte scettica di quelle dottrine; e così premunito ingaggiò la battaglia colle associazioni più giovani. Naturalmente egli non si limitò a

(1) Si veggano segnatamente i fram. 8 e9 (Mullach, p. 146) e si confronti sopra p. 153. Il fatto che Carneade si occupa di letteratura consolatoria e segue le traccie di Crantore è un'altra prova della persistenza della tradizione accademica.

(2) Cic., *Ac.* I, 34: Speusippus autem et Xenocrates, qui primi Platonis rationem auctoritatemque susceperant, et post eos Polemo et Crates unaque Crantor in Academia congregati diligenter ea, quae a superioribus acceperant, tuebantur. Cf. *de fin.* V, 7.

(3) D. L. III, 25.

riprodurre le teorie scettiche, che aveva trovato negli antichi fisici, in Socrate e in Platone; ma le svolse, le condusse a perfezione, le adattò ai tempi. Socrate aveva detto: questo solo io so, di non saper nulla. E Arcesilao: Io non so neppure di non sapere nulla. E quindi stabilì che l'uomo normale, il sapiente, non potesse permettersi di avere opinione alcuna, nè di mai assentire.

I suoi successori non a torto poterono dire che Arcesilao si era fatto forte dell'autorità dei più chiari filosofi e nello stesso tempo aveva avuto una veduta propria e originale (1).

Art. III. — *Gli effetti della scepsi accademica.*

§ 1. — L'anima della filosofia e della scienza dei Greci, e forse di ogni popolo e di ogni tempo, è la polemica, che risponde al bisogno naturale dell'uomo di confrontare i risultati del proprio studio con quelli degli altri, di difenderli, di diffonderli, di guadagnare ad essi un posto sicuro, di assicurarne la vittoria nella grande lotta per l'esistenza che combattono le creazioni dell'intelletto, non meno degli organismi vegetali e animali. In alcuni momenti storici poi la lotta diventa più viva; essa sembra occupare tutta l'attività degli studiosi, in quella guisa che una guerra politica assorbe tutta la vita dei popoli contendenti. Tale nella filosofia dei Greci fu il periodo scettico dell'Accademia. Non si esagera dicendo che la storia della Nuova Accademia è la storia di una grande lotta contro il dommatismo, lotta che per quasi due secoli venne considerata un dovere e tramandata, come retaggio, da scolarca a scolarca. Quali ne furono gli effetti?

Parte di questi è d'indole generale e risguarda l'atteggia-

(1) Cic. *Ac.* I, 45; II, 77.

mento assunto da tutta la filosofia e dalla coltura greca; parte d'indole speciale e questa si deve ricercare nelle modificazioni avvenute nelle scuole, colle quali gli Accademici vennero a battaglia. Per non uscire dai limiti impostici e discutere quistioni che propriamente sono attinenti alla storia di altre scuole e di altri tempi, dobbiamo accontentarci di accennare questi effetti.

In poche parole ci sbrighiamo degli Epicurei. Il loro capo andò predicando che la sapienza stava nel dommatizzare, non mai nel dubitare (1), e impartì un insegnamento tutto d'autorità, incaricandosi di pensare anche per gli scolari; i quali, persuasi dell'infallibilità del maestro, di altro non si curarono che di mandare a memoria i placiti, ridotti da lui stesso a compendio, sistemati ed esposti con inarrivabile chiarezza. L'adorazione ch'essi ebbero per colui, che solo, a loro avviso, aveva realizzato l'ideale del sapiente, dimostra che i dommi insegnati da Epicuro furono per essi una specie di rivelazione divina (θεόφαντα ὄργια), cui mutare era grave delitto. I filosofi delle altre scuole, non esclusi gli scettici, avevano tra loro qualche punto di contatto e dagli altri andavano imparando qualche idea nuova; gli Epicurei facevano parte per se stessi; concordi e compatti, soffocavano qualsiasi tendenza innovatrice ed eliminavano ogni discussione; Filodemo dichiara che si macchiava di grave colpa quell'Epicureo che venisse a contesa con un condiscepolo (2). Colla medesima tenacità gli Epicurei avranno respinta ogni influenza esterna, non dandosi pensiero della guerra mossa dai Nuovi Accademici alla loro filosofia, contenti delle dolci soddisfazioni che questa procurava loro nel Giardino.

(1) Diog. L. X, 121.
(2) Hirzel, I, p. 101 e ss.

Ciò nulla meno questo non deve essere preso in senso assoluto; poichè, come nell'interno della scuola si ebbe l'esempio di una contesa, che si dibattè vivamente tra Timocrate e Metrodoro (1) e che finì coll'espulsione del primo dall'associazione, così i rapporti colle altre sette, dopo la morte di Ermarco di Mitilene, Colote di Lampsaco, Polistrato, Dionisio e di quegli altri, che erano stati scolari personali di Epicuro, andarono soggetti a qualche modificazione; anche nel Giardino si fece sentire, quantunque in misura molto minore che nella Stoa, l'azione della critica degli Accademici.

Spetta a un contemporaneo di Carneade e di Clitomaco, ad Apollodòro, che ebbe la presidenza negli ultimi quattro decennî del secondo secolo, il merito di avere dato alla filosofia epicurea un atteggiamento in parte nuovo, adattandola ai bisogni dei tempi. Già il suo stesso soprannome κηποτύραννος indica un carattere risoluto e indipendente e un'intelligenza poco disposta ad accogliere ed insegnare ciecamente le teorie altrui, senza darvi l'impronta della propria personalità; e anche il grandissimo numero de' suoi scritti, che vanno oltre i quattrocento, fa arguire che egli non siasi limitato a riprodurre servilmente quelli del fondatore della scuola. D'altra parte la critica di Carneade andava rilevando le contraddizioni e gli errori della filosofia di Epicuro a detrimento della setta; già era seguita la defezione di qualche valoroso discepolo, che era passato all'Accademia (2); era necessità difendersi, e per difendersi bisognava procurarsi quei mezzi, dei quali disponevano gli avversari. La stabilità delle idee fu interrotta. Successe un risveglio di studi anche nel Giardino, studi di storia, di dialettica, di teologia; la cultura andò rin-

(1) Duening, *de Metrodori Epicurei vita et scriptis*. Leipzig, 1870, fr. 6 e 7. Cf. Cic., *de nat. de.* I, 93 e 113.

(2) V. vol. I, p. 158 e s.

novandosi ed estendendosi. Infatti tra le opere di Apollodoro trovasi registrata una συναγωγὴ τῶν δογμάτων (1), nella quale, secondo la congettura dell'Hirzel, l'autore avrebbe espresse opinioni diverse da quelle di Epicuro e di Ermarco e data maggiore importanza di prima all'autorità di filosofi estranei alla setta; l'indirizzo sarebbe stato continuato dal suo scolaro e successore Zenone di Sidone (150-78) e più tardi dal discepolo di quest'ultimo, Filodemo, che si sarebbe occupato delle diverse teorie dei filosofi in una grande opera (2). In questo interesse per la storia della filosofia si rende palese la influenza accademica; e più palese ancora si rende nel fatto che Zenone, πολυγράφος ἀνήρ, ammiratore di Carneade (3), a quanto pare, sentì il bisogno di elaborare con metodo dialettico la dottrina fondamentale di Epicuro, si compiacque della discussione filosofica e apprezzò l'alta coltura. E poichè queste qualità non si trovano presso gli Epicurei dell'epoca anteriore, si deve inferire che Zenone abbia in ciò seguito l'esempio dell'Accademico Carneade da lui ammirato; dall'ammirare all'imitare il passo è breve ed eziandio facile per uno che, come Zenone, sapeva dire *distincte, graviter, ornate*. Per che si comprende come Filone di Larissa lo tenesse in altissima estimazione, lo appellasse il corifeo degli Epicurei e consigliasse i suoi seguaci di frequentare nella di lui scuola (4). Filodemo e altri del Giardino seguirono questo indirizzo e costituirono una serie nuova di Epicurei, che quelli della parte vecchia (οἱ γνήσιοι 'Επικούρειοι) chiamarono per disprezzo σοφιστάς (5).

(1) Diog. L. VII, 181.
(2) Ibid. X, 3.
(3) Cic. *Ac.* I, 46.
(4) Cic., *de nat. de.* I, 59.
(5) Diog. L. X, 25. Questa distinzione, trascurata da tutti gli studiosi dell'Epicureismo, venne per la prima volta rilevata dall'Hirzel

Quella parte della filosofia epicurea, nella quale l'efficacia dei Nuovi Accademici si fece sentire in modo chiaro e concreto, è la teologia; cosa invero naturale, poichè quivi appunto più insistenti furono le obbiezioni di Carneade (1). Costui aveva fatto osservare che, dato il concetto epicureo di dei che avevano la medesima figura e il medesino corpo degli uomini, bisognava attribuire loro pure tutte le funzioni proprie degli uomini e quindi anche la parola. Ora ed Epicuro e i suoi successori vissuti prima o contemporaneamente a Carneade avevano negato agli dei il linguaggio; Zenone, illuminato dall'osservazione dell'Accademico, pose attenzione a questa assurdità e per rimediarvi assegnò agli dei la facoltà di parlare e di parlare in una lingua determinata, la scelta della quale, come era da aspettarsi, cadde sulla lingua ellenica (2). Questa concessione dovette per la sua speciale natura portarne con sè altre dello stesso genere, le quali si potrebbero rilevare mediante un lungo esame e un'interpretazione profonda degli scritti e frammenti, di cui si compone la letteratura epicurea, raccolta magistralmente dall'Usener, e mediante il confronto colle osservazioni corrispondenti dei Nuovi Accademici, esposte in questo nostro studio. Più radicali poi furono quegli Epicurei che, scossi dalla critica da Carneade mossa alla teologia insegnata nella loro scuola, negarono addirittura l'esistenza degli dei, e per non essere in contrad-

(I, p. 180 e s.), dal quale sono tolte queste considerazioni. L'Hirzel parmi abbia vittoriosamente dimostrate due cose, e cioè che Apollodoro dev'essere reputato il capo dei così detti Sofisti epicurei e che questo nuovo movimento è effetto dell'opera di Carneade.

(1) Veggasi Vol. I, p. 214-223 e specialmente p. 220.

(2) Filodemo Vol. Herc. VI, col. 13, col. XIV, 6 e 10 e s. Sesto E. *M.* IX, 178. Hirzel, I, p. 172 e s., dimostra che questa modificazione appartiene a Zenone.

dizione col maestro, sostennero che egli ne aveva ammessa l'esistenza solamente a parole, per isfuggire all' odio e alla persecuzione del popolo ateniese (1).

Resta dunque provato che anche gli inerti e retrivi Epicurei ricevettero una scossa più o meno forte dai Nuovi Accademici.

§ 2. — L'efficacia della critica accademica fu incomparabilmente più grande e più pronta sugli Stoici, i quali non si mantennero ritirati lungamente, come gli Epicurei; ma tosto accettarono e sostennero coraggiosamente la battaglia. Zenone di Cizio fu troppo più giovane di Arcesilao e morì troppo presto (264), perchè avesse tempo, tenendo conto delle sue osservazioni, di modificare la propria dottrina. Cleante di Asso, che gli successe nella direzione della Stoa e la tenne per molti anni (264-232), essendo dotato di mente poco originale e di carattere timido e alieno dalla lotta, attese a svolgere e diffondere i principii del maestro, senza molto curarsi della critica di Arcesilao. Ma pare ciò tornasse a detrimento della associazione, perchè Crisippo di Soli, che ne ebbe dopo lui la presidenza (232-209), scese nell'agone contro gli Epicurei e gli Accademici e combattè con ardore e costanza. Ne è prova la tradizione, che per parecchi secoli si conservò tra gli Stoici, di considerare provvidenziale il suo scolarcato, medio tra quello di Arcesilao e di Carneade, avendo egli sciolte vittoriosamente le obbiezioni del primo e prevedute quelle del secondo. Crisippo, per resistere agli avversari, primo tra gli Stoici si valse della logica e segnatamente della dottrina del giudizio; favorì lo studio della dialettica; ridusse a sistema le ideo insegnate da' suoi predecessori e le venne temperando

(1) Cic., *de nat. de.* I. 85 e 123.

e modificando in quei punti, nei quali Arcesilao aveva fatto sentire più vivamente la critica; perciò fu appellato la colonna del Portico.

Arcesilao, con ragioni derivate dagli inganni in cui può essere tratta la nostra facoltà rappresentativa dagli oggetti esterni, aveva impugnata la verità della sensazione e confutata la teoria della conoscenza di Zenone e Cleante, i quali consideravano la rappresentazione come un' impressione che dall'esterno veniva eccitata nell'anima, e la paragonavano all'impronta di un sigillo sulla cera. Crisippo, vedendo la bontà della critica, non rinunziò alla verità della cognizione sensibile, ma vi diede un fondamento diverso, perchè attribuì all'anima un'attività propria nel formare la percezione, e accanto agli oggetti esterni, come contenuto della sensazione, ammise i fatti interni (1). Somiglianti modificazioni introdusse in altre parti della filosofia. Come appare dall' esempio recato, egli non fece vere concessioni agli Accademici; la forma nuova, che per opera sua assunse lo Stoicismo, non offre i segni di una diretta influenza estranea; esso costituisce un tutto armonicamente ordinato ed è l'elaborazione scientifica e razionale delle idee anteriori. Dalle osservazioni di Arcesilao lo Stoico di Soli trasse certamente profitto, ma non le integrò nel suo sistema, il quale rappresenta nella storia della *diadoche* una germogliazione ricca e nuova, che s'innesta organicamente sui rami vecchi e ne riceve i succhi vitali.

§ 3. — Ben diversamente stanno le cose, se veniamo giù agli Stoici, che vissero contemporaneamente o dopo Carneade. Qui le differenze di dottrina sono assai notevoli; qui i mutamenti sono generalmente vere concessioni fatte agli avversari;

(1) V. vol. I, p. 194 e ss.

qui non si assiste a un'evoluzione organica, ma a una rapida trasformazione e assimilazione di elementi estranei. L'efficacia della critica accademica in questo periodo si manifesta in modo positivo e negativo: gli Stoici abbandonano, o modificano le dottrine nel senso indicato dagli avversari, o svolgono quelle che non erano state oggetto di censura. Si iniziò una nuova filosofia, detta la filosofia della *Stoa media*, la quale, come ha ampiamente dimostrato quest'anno il suo valente storico, in sostanza da una parte fu l'effetto immediato della critica di Carneade; dall'altra il ritorno agli antichi maggiori sistemi, ritorno determinato dalla medesima causa.

L'esposizione dei particolari di questo fatto filosofico è la storia della Stoa media. Noi accenniamo le cose principali, aiutati dal lavoro dello Schmekel.

Gli antichi Stoici avevano definito la fantasia catalettica quella rappresentazione, la quale è la copia precisa dell'oggetto, e possiede tale grado di chiarezza, che sforza ad assentire e a riconoscerne la verità. In seguito alle obbiezioni di Carneade ricavate dai vari stati del soggetto percipiente e agli esempi da lui addotti di percezioni che appaiono vere e sono fornite di chiarezza sufficiente a trascinarci all'assenso, e che poi, considerate in associazione con altre, presentano contradizioni tali, che devono essere riconosciute false, gli Stoici posteriori ammisero la necessità di limitare l'estensione della nota specifica della definizione, aggiungendovi la condizione di non presentare nessun ostacolo o contradizione (1). Con questa aggiunta il criterio di verità fu riposto in quella rappresantazione, la quale per effetto della sua chiarezza porta con sè tale impronta di verità, che in realtà non ammette obbiezione alcuna. Ma la determinazione di un criterio siffatto

(1) Sesto E. M. VII, 253 e ss.

dipende dalla concorrenza delle seguenti condizioni: l'intelligenza e i sensi debbono essere normali; l'oggetto, percepibile; il luogo conveniente, nè troppo lontano, nè troppo vicino; l'osservazione eseguita in modo rispondente al fine.

Chi non vede che queste condizioni coincidono in gran parte con quelle che Carneade assegnò alla rappresentazione, che possiede il grado sommo di verosimiglianza? (1) La logica della verosimiglianza venne dunque accolta nella Stoa, dove perdette il carattere e il fine pratico, che aveva avuto nell'Accademia. L'antico sensismo della setta per influenza di Carneade cedette il posto a una dottrina gnoseologica, che riconosce l'importanza dell'intelletto come strumento di ricerca e criterio di verità.

§ 4. — Nella fisica degli antichi Stoici Carneade aveva resa palese la contradizione che correva tra le varie qualità attribuite agli dei; dalla vita aveva dedotta la sensibilità, da questa il mutamento, la malattia, la morte. Panezio, con queste e con altre ragioni, pure tolte da Carneade, dimostrò a' suoi la necessità di abbandonare il domma dell'immortalità dell'anima (2); innovazione radicale, che toccava uno dei principii più antichi e più fondamentali della setta. E dall'Accademico accettò Panezio, come Boeto, la dimostrazione della falsità dell'ἐκπύρωσις, contro cui pure aveva scritto Critolao il peripatetico, non che le argomentazioni contro la συμπάθεια τῆς φύσεως = *contagio rerum*, il fato, la mantica, dottrine tutte che erano una parte sostanziale della fisica di Crisippo. Infatti vediamo il capo della media Stoa rigettare la realtà del fato, come potenza a sè, che dirige cose e uomini; attribuire alla

(1) V. sopra p. 74 e ss. Schmekel, p. 351 e ss.
(2) Cic., *Tusc.* I, 79

ragione umana la capacità di governarsi secondo norme proprie, che costituiscono il suo stesso destino, e di trarre bene o male dalle cose animate e inanimate; negare, solo fra gli Stoici, l'influsso degli astri sulle azioni umane, e per conseguenza dichiarare falsa e inutile ogni specie di divinazione (1).

L'azione dei Nuovi Accademici sulla fisica di Panezio si manifesta anche in questo che di quanto egli si allontana dai suoi maestri, di tanto pare avvicinarsi a Platone e ad Aristotele. Naturalmente questa invasione di idee accademiche non poteva incontrare l'approvazione di tutti gli Stoici. Non mancarono coloro che tentarono di opporre resistenza per salvare gli antichi insegnamenti; loro capo fu Posidonio di Apamea, al quale tuttavia non riuscì di porre argine alla nuova corrente d'idee. Egli fu costretto dalla logica a riconoscere la verità del principio carneadeo: ciò che è nato deve morire; ma respinse le conseguenze, che erano state derivate. Distinse la divinità o la sostanza primordiale di tutte le cose e gli esseri particolari, che da quella si formano: questi sono soggetti a morte, quella no. L'anima è immortale, perchè non ebbe nascimento, ed è eterna, perchè parte sostanziale della divinità stessa. E così fu condotto alla dottrina della preesistenza e della postesistenza dell'anima. Posidonio venne parimenti confutando le deduzioni tratte da Carneade dalla sensibilità dell'anima, col dividere anima da corpo e col dire che anche le affezioni dell'anima vengono dall'attività del corpo, mentre quella ne è assolutamente libera; e dimostrando che la divinità non è nè finita, nè infinita. I critici dell'Accademia, tuttochè in più punti siano stati respinti dalla salda opposizione del partito stoico più devoto alle tradizioni filosofiche della scuola, riportarono anche su questo non poche vittorie, impor-

(1) Veggasi Credaro, *Il problema della libertà*, ecc. p. 56.

tante fra tutte quella di averli sforzati a rinunziare al monismo corporeo. Ma qui non è tutto.

Gli Stoici, nonostante che il panteismo fosse l'anima del loro sistema, non avevano respinto il politeismo dei Greci, ma indagata una spiegazione allegorica delle singole deità create dal popolo e abbellite dalla fantasia dei poeti, considerandole personificazioni di forze determinate della divinità universale e del cosmos. A Carneade, come vedemmo, riuscì facile il dimostrare la puerilità e l'assurdità di ragionamenti cotali. E, pare, non senza effetto, poichè e Panezio e Posidonio dovettero confessare che gli dei popolari sono favole indegne di filosofi. La spiegazione dei miti a poco a poco cadde in discredito nella Stoa, o almeno si separò dalla teologia per diventare un capitolo della filologia; Appollodoro e Cornuto, che ne trattarono ancora, non furono filosofi, ma grammatici. Ciò nulla meno, se questo mutamento d'indirizzo sia propriamente dovuto alla critica di Carneade e se Panezio sia stato il primo Stoico che lo introdusse nella scuola, non si può affermare con tutta certezza (1).

Modificazione profonda, che concerne uno dei problemi più importanti della psicologia di tutta l'antica filosofia, portò Carneade nella Stoa intorno al concetto della natura dell'anima. A cagione delle sue osservazioni, la dottrina stoica dell'unità sostanziale dell'anima venne abbandonata da Panezio per sostituirvi quella dell'unione di due elementi fisici (2), dalla quale viene determinata la pluralità delle facoltà psichiche. E questo cangiamento venne accolto anche da Posidonio, che contro la

(1) Schmekel, p. 304 e ss. Hirzel, I, p. 224.

(2) Questa opinione è ora difesa dallo Schmekel, p. 324 e ss., contro lo Stein; *Psych der Stoa* I. 101. e ss, il quale opina che qui Panezio non si allontanò dai suoi predecessori.

veduta assolutamente unitaria di Crisippo difese la tripartizione platonico aristotelica delle facoltà dell'anima.

§ 5. — Dalla nuova veduta psicologica intorno all'anima dipendono le nuove dottrine morali, che penetrarono nel Portico; e poichè si tratta di quella parte della filosofia che in quel tempo era maggiormente studiata, le innovazioni hanno un'importanza speciale. In ciò che all'etica s'attiene, l'opera critica di Carneade ebbe i seguenti risultati: 1° dimostrò il contrasto dell'antica dottrina stoica colla vita reale, coll'opinione pubblica e colla lingua parlata; 2° vi scoperse non poche contradizioni intriseche; 3° ne chiarì l'inutilità col proclamare la superiorità della morale di Socrate, di Platone e degli antichi Accademici, di Aristotele e dei Peripatetici.

Pare che l'effetto sia stato non solamente grande, sì anche immediato. Il capo della Stoa, Antipatro di Tarso, posto da Seneca tra i *magnos stoicae sectae auctores* e chiamato da Cicerone *homo acutissimus* (1), trovandosi a corto di argomenti per isciogliere prontamente le obbiezioni, si ritirò nella propria scuola, evitando la disputa e rispondendo timidamente per iscritto (καλαμοβόας) (2); anzi, secondo Numenio, fu un vero sgomento quello che egli ebbe della veemenza di Carneade, e non disse più parola contro lui, nè nelle lezioni, nè nelle passeggiate d'istruzione, nè in luogo pubblico alcuno; e ciò che gli rispose per iscritto destinò ai posteri (3). Quantunque non abbia apertamente accettata la morale utilitaria di Carneade, riconobbe che i domini di Crisippo non si potevano più difendere e in alcuni punti introdusse modificazioni dettate da una considerazione meno incompleta della realtà. Così sappiamo che non e-

(1) Zeller, IV, pag. 45, 2.
(2) Plut., *de garrul.* XXIII. Cic. (Nonio, pag. 65, 13) *Ac.* I e *Ac.* II, 17.
(3) Num. XIV, 8, 6, ediz. Thed. pag. 43 e s.

scluse interamente dal sommo bene le cose esterne, che erano state dichiarate assolutamente indifferenti dagli antichi Stoici (1); e, contrariamente a Crisippo e a Diogene, i quali dicevano che, toltane l'utilità, non avrebbero neppure mosso un dito per la buona fama (εὐδοξία), dovendo il sapiente sopportare con animo eguale e la gloria e il disonore (2), insegnò che l'onore aveva un valore in sè e per sè e ch'era cosa degna di cittadino libero e liberamente educato l'essere tenuto in estimazione dai genitori, dai parenti, da tutti i buoni, indipendentemente dall'utilità; e aggiunse che, come noi provvediamo al benessere e alla buona educazione dei figli, anche se gli effetti si manifestino dopo la nostra morte, così dobbiamo dare molto peso al nome che lasceremo morendo, senza considerazione alcuna dei vantaggi che ce ne possono derivare (3). E forse per influenza sua, il suo fido compagno e concittadido Eraclide respinse, come Atenodoro, il domma ἴσα τὰ ἁμαρτήματα, che Crisippo aveva proclamato nel quarto libro delle questioni morali (4).

Più visibili diventano gli effetti della critica accademica sulla morale stoica, quando si esaminano le idee di Diogene di Babilonia, di Ecatone, di Panezio e di Posidonio. Panezio sopratutto giunse a respingere l'apatia e l'analgesia, come contrarie a natura, e a dichiarare invece il piacere in parte naturale; e all'antica etica, la più schietta espressione della

(1) Seneca, ep. 92, 5.

(2) Diog. L. VII, 117: Ἄτυφόν τε εἶναι τὸν σοφόν. ἴσως γὰρ ἔχειν πρός τε τὸ ἔνδοξον καὶ τὸ ἄδοξον.

(3) Cic. *de fin.* III, 57. Qui Antipatro non è nominato, ma certamente non può intendersi che lui dalle parole: *Qui autem post eos* (Crisippo e Diogene) *fuerunt*; *cum Carneadem sustinere non possent*; e dal passo *Ac.* II. 17.

(4) Diog. L. VII, 120 e s.

quale era la perfezione ideale e assoluta del sapiente, sostituì una dottrina, che non trascurava le condizioni reali della vita. Scosso dalle acute e profonde osservazioni psicologiche e sociali, con cui Carneade aveva dimostrato che in realtà la norma generale delle azioni umane è l'utilità e non il diritto ideale predicato dagli antichi stoici, insegnò che l'amore universale degli uomini deve trovare una limitazione nell'amore proprio rettamente inteso e che accanto ai motivi puramente razionali bisogna assumere come norme dell'operare morale anche l'utilità e l'onore, cui egli chiamò la bellezza dello spirito.

In ultimo l'efficacia della Nuova Accademia ci è resa manifesta da una tendenza, che si viene diffondendo tra i capi della Stoa, coetanei di Carneade, e che acquista maggiore forza nei successori Panezio e Posidonio, la tendenza di accostarsi alla morale platonica e a quella aristotelica, accompagnata dallo sforzo di mostrare l'affinità di queste colla propria. Risultato di tale ritorno ai due sommi filosofi fu che la virtù venne dichiarata insufficiente a raggiungere la felicità, ove non sia unita a salute, a potere e a mezzi, a designare i quali fu usato il termine χορηγία, tutto proprio di Aristotele (1). Fu rimessa in onore la metriopatia; nell'opera di Posidonio intorno alle passioni vennero riprodotte parola per parola le norme insegnate da Platone per guarirle e allontanarle; la dottrina della virtù insegnata da Panezio e da Posidonio fu in buona parte una combinazione di elementi platonici e aristotelici; parziale imitazione di Aristotele fu la dottrina politica di quello (2), come

(1) Bonitz, *Ind. Arist.* Cf. D. L. VII. 128 con Arist. *polit.* I, c, 6. 1255 a, 13 ss.; VII, c. 13, 1331 b, 41 e Wachsmuth, *Stob. ecl.* II, p. 50, 12. Cf. Schmekel, pag. 371 e ss.

(2) I particolari di questa concordanza, già dimostrata dallo Zeller, II b, p. 151, sono con ampiezza molto maggiore esposti e documentati dallo storico della media Stoa più volte lodato, p, 372 e ss.

chiaramente si rileva dal confronto della *Politica* di Aristotele colla *Repubblica* di Cicerone; e da Aristotele tolgono ambedue argomento per sciogliere le contradizioni che Carneade aveva notate tra la filosofia giuridica e la giustificazione della schiavitù fatta dagli Stoici antichi.

§ 6. — Si questiona se la trattazione casistica della morale, che tra i seguaci della Stoa media fu grandemente in uso e più tardi passò a formare i casi di coscienza della religione cristiana, sia dovuta all'efficacia di Carneade, oppure costui ne abbia appresa l'applicazione da quelli.

Nella Stoa antica l'attenzione maggiore fu rivolta a inventare e coordinare i principii generali di etica, in armonia con quelli di fisica e di logica; le regole speciali, secondo Cleante, sono deboli e senza valore, ove non provengano dalla conoscenza generale dell'universo. Tuttavia questi, contro il parere di Aristone di Chio, incominciò ad attribuire anche alla morale applicata una qualche utilità e a giovarsi di qualche esempio nelle quistioni generali (1). Lo Zeller afferma che specialmente la casistica fu trattata dagli Stoici pei primi con profondità, e rileva il fatto che già Diogene di Seleucia e Antipatro di Tarso esaminarono e discussero con larghezza i casi di collisione tra l'utile e l'onesto (2).

Quali siano le cagioni del fatto, egli non ispiega. Parmi esse risiedano nella polemica con Carneade. La morale di Crisippo, che costituiva un sistema ben ordinato col *logos physicos* e *logicos*, creazione di anime nobili, elevate e sprezzanti della moltitudine e dei beni fisici, riuscì inapplicabile all'uomo e buona per esseri puramente spirituali, senza corpo, senza de-

(1) Seneca, *de benef.* VI, 11.
(2) Zeller, IV, 274.

siderii, senza passioni; contro essa si avventò Carneade, il quale fu tutto intento a dimostrare che l'etica stoica era annientata dall'osservazione della storia e della vita quotidiana: nulla è più testardo di un fatto, e fatti continuamente andò egli opponendo a' suoi avversari; e i fatti si ridussero generalmente a casi di collisione tra utilità e onestà, scelti a bello scopo per far vedere che la soluzione adottata dall'uomo reale era ben diversa da quella che veniva proposta dagli Stoici. Nell'orazione tenuta innanzi ai Romani, nuovi alla meditazione filosofica, incapaci di seguire troppo a lungo un pensiero astratto, questa esemplificazione doveva essere consigliata all'avveduto oratore da gravi ragioni di opportunità; ed egli ne fece largo uso e con esito felice. Il nuovo metodo di trattare ebbe molta efficacia, per la chiarezza che si portava in quistioni sottili e difficili; gli avversari di Carneade furono per qualche tempo ridotti al silenzio; la vittoria fu sua. Era naturale che gli Stoici cercassero di usare le medesime armi per ottenere la rivincita, in quello stesso modo che l'Accademico si era reso padrone della dialettica di Crisippo per confutare le di lui teorie; era naturale che essi fossero trascinati a discutere sul medesimo terreno, se non volevano lasciare senza risposta la critica dell'avversario, tacere per sempre, condannare alla morte la loro setta. E che questo non sia semplice congettura, prova il fatto che i due stoici Diogene e Antipatro, dei quali il primo era propenso a dare ragione alle osservazioni di Carneade, mentre il secondo difendeva il rigorismo morale di Crisippo, dissentivano fra loro appunto in quei casi morali e giuridici, che Carneade aveva addotti per combattere la Stoa (1). Lo stesso dissidio riappare tra Ecatone da una parte e Panezio e Posidonio dall'altra; quegli

(1) Cf. Cic., *de rep.* III, 29 con *de off.* III, 54 e ss.

inclina verso Diogene, questi preferiscono l'indirizzo di Antipatro. Or bene, anche qui torna in campo l'esempio del naufrago di Carneade (1). Ecatone cerca di risolvere la questione col concetto del merito: la tavola toccherà a quello dei due naufraghi che possiede più valore. Appresso gli Stoici resero assai complicata la casistica. Per esempio, nel caso in discorso, si poneva la quistione: Che si farà se sono ambedue sapienti? — La tavola toccherà a quegli, la cui vita è più utile alla repubblica. — Ma se tutte le condizioni sono uguali da una parte e dall'altra? — La sorte dovrà decidere (2).

Carneade aveva ben ragione di rilevare i difetti dell'idealismo degli Stoici, i quali vivevano così fuori del mondo reale da supporre che due uomini, lì lì per affogare, avessero agio e voglia d'intavolare una discussione per confrontare i meriti e l'utilità di ciascuno rispetto allo Stato; e che, non venendo a un accordo, avessero la felice idea di tirare alla sorte tra i flutti minaccianti d'inghiottirli.

Occorre appena avvertire che la critica dei Nuovi Accademici non fu l'unica ragione del nuovo atteggiamento assunto dagli Stoici e dagli Epicurei. Vi contribuirono in qualche parte polemiche con altri filosofi e in parte maggiore il commercio sociale coi Romani, tra i quali molti capi di quelle due scuole contarono amici e ammiratori. La forza dell'esempio della vita romana agì sugli Stoici e sugli Epicurei in direzione inversa e, naturalmente in unione con altre, di cui la più intensa è rappresentata dalla polemica di Carneade, ebbe per risultato che gli uni e gli altri abbandonassero la posizione troppo avanzata e opposta, che per lo innanzi occupavano, e si avvicinassero un poco. Gli Stoici, temperando il

(1) Cic, *de rep.* III, 30 con *de off.* III, 90. V. sopra p. 167 e ss.
(2) Cic., *de off.* III, § 89.

rigorismo eccessivo della loro morale, insegnarono teorie desunte dalla vita reale e nella vita reale applicabili; gli Epicurei, almeno alcuni, diedero un carattere alquanto ideale e umano a certe teorie, che prima si fondavano unicamente sul piacere e sull'utilità (1). Gli uni e gli altri si sono accomodati, consapevolmente o inconsapevolmente, alla moralità romana, sottostando a quella legge di adattamento, che domina ciascun organismo vivente.

§ 7. — Che i Nuovi Accademici abbiano avuto una parte importante anche nella forma che assunse il Pirronismo nell'ultimo secolo dell'era antica e nei primi della volgare, è cosa naturale e insieme attestata da prove di fatto. È cosa naturale che in un tempo, nel quale le varie sette tendevano alla conciliazione e si formavano dottrine eclettiche, combinando elementi platonici, aristotelici, stoici, anche la scepsi accademica e la pirronica, le quali presentavano differenze poco notevoli, dovessero avvicinarsi, e quella che era giunta a un alto grado di elaborazione dialettica dovesse influire sull'altra, che non era uscita dalla fase empirica. Il fatto, ormai assodato, comprovante una influenza diretta e reale, è che Enesidemo di Gnosso, il grande restauratore del Pirronismo, ricevette la sua istruzione nell' Accademia, dove era rappresentante di un partito, che biasimava l'arrendevolezza di Filone e di Antioco verso i dommatici e che voleva ritornare all' indirizzo di Carneade e Clitomaco. Ragione probabile per accettare l'ipotési di questa reazione e della conseguente scissura interna si ha nel fatto che Enesidemo, abbandonata l'Accademia, non dedicò la sua opera, Πυρρώνειοι λόγοι, a uno degli scolarchi ivi dommatizzanti,

(1) Filodemo e Sirone ebbero amici alcuni illustri Romani; in Roma insegnarono e nobilitarono la teoria dell'amicizia di Epicuro. Hirzel, I, 170 e s.

sibbene a un condiscepolo, a Lucio Tuberone (1), uno di quelli probabilmente che nelle lotte intestine si era schierato dalla sua parte; e la dedica forse fu dettata dall'intendimento di indurre l'amico a seguirlo nel nuovo ordine d'idee. Un esempio di somigliante reazione si ha contemporaneamente nella Stoa, dove Posidonio, il quale, come Enesidemo, nonostante il suo valore, non fu designato alla direzione della scuola, disapprovò che Panezio deviasse dall'antica tradizione e tentò di far rivivere l'antico Stoicismo, adattandolo allo spirito dei tempi (2).

Enesidemo adunque, uscendo dall'Accademia, portava con sè un'elevata coltura dialettica, della quale si valse per dare al Pirronismo una forma filosofica e scientifica; una critica completa, particolareggiata, profonda e sottile di tutto l'antico dommatismo stoico ed epicureo; una rigorosa dimostrazione dell'impossibilità del sapere obbiettivo, dedotta da un' ampia analisi psicologica dell'attività conoscitiva dell'uomo. E quanto profitto egli e i suoi seguaci e specialmente lo scrittore della scuola, Sesto Empirico, ne abbiano tratto, fu detto nello studio sulle fonti (3). La genesi logica appare manifesta in due parti sostanziali del nuovo Pirronismo, e cioè nei *tropi* e nella critica dell'esistenza della causa, dalla quale dipende la confutazione del determinismo. Basta dare una lettura alla dottrina dei tropi di Enesidemo, quale si trova esposta da Sesto e da Dio-

(1) Photius, cod. 212.

(2) Si comprende che questa congettura presuppone vera l'opinione di coloro, i quali dicono che Enesidemo fu contemporaneo di Filone, di Antioco e di Cicerone; che Filone è l'accademico da lui accusato di combattere solo in apparenza gli Stoici; che fiorì fra l'80 e il 60 a. C., opinione seguita da Fabricius, Ravaisson, Diels, Natorp e Brochard (p. 246).

(3) Vol. I, p. 67-74.

gene per comprendere come l'idea madre di essi fosse già contenuta nella logica della verosimiglianza di Carneade. Quelli che per l'Accademico sono ostacoli alla conoscenza del reale, ostacoli che, se impediscono di penetrare nell'essenza sua e di creare una scienza obbiettiva, possono tuttavia, mediante determinate cautele, essere superati per ciò che alla vita pratica s'attiene, nel Pirronista si trasformano in barriere insuperabili, le quali all'uomo tolgono ogni speranza di poter conoscere le cose neppure con quella verosimiglianza, che fa d'uopo pei bisogni pratici. Carneade infatti aveva insegnato che per raggiungere il grado massimo di verosimiglianza bisognava sottoporre a minuta analisi: 1° il soggetto, per accertarsi che il senso non fosse anormale; 2° l'oggetto, esaminandone le condizioni di luogo, di tempo, di modo, di forma, di azione e di passione; 3° il mezzo, osservando che l'aria non fosse troppo oscura, la distanza nè troppo grande, nè troppo piccola, il luogo non troppo vasto, il tempo non troppo breve ecc. Ora la prima specie di questi ostacoli alla formazione di una percezione verosimile ha suggerito agli Scettici i tropi della diversità degli animali, delle differenze tra gli uomini, della diversità dei sensi, delle *peristasi*. Evidentissima poi appare l'affinità tra la seconda e la terza specie di difficoltà indicate da Carneade e i tropi di Enesidemo, della situazione, distanze e luoghi, della mescolanza, della quantità, della relazione, della frequenza e rarità del fenomeno, e quindi della possibilità di studiarlo più o meno attentamente. Il tropo dei costumi, delle leggi, delle opinioni, il quinto secondo Diogene, non ripete la confutazione dell'esistenza di una legge morale e religiosa assoluta, immutabile, eterna, esposta da Carneade?

Un rapporto stretto fra i tropi degli scettici greci e le ca-

tegorie di Aristotele fu già messo in luce (1); ora a me pare che tale derivazione sia mediata, e cioè che Carneade trasse profitto dalla logica aristotelica per istabilire le norme della verosimiglianza; che Enesidemo a sua volta si valse di Carneade per fissare i suoi tropi. In tutti e tre i filosofi manca un ordine sistematico e rigoroso; il che indica che tutti e tre procedettero nella stessa guisa, senza metodo, senza la direzione di un concetto a priori, e desunsero la teoria da osservazioni particolari ed empiriche. Quando Sesto vuole semplificare il numero dei tropi e dare ad essi un certo ordine metodico, li riduce a tre specie, del soggetto (ὁ ἀπὸ τοῦ κρίνοντος), dell'oggetto (ὁ ἀπὸ τοῦ κρινομένου) e del soggetto e oggetto (ὁ ἐξ ἀμφοῖν) (2). Questa classificazione sotto molti rispetti è una riproduzione di quella di Carneade (3). Una dimostrazione particolareggiata di questa genesi d'idee sarebbe facile; ma ora ci condurrebbe fuori d'argomento.

L'Hirzel ha osservato che Enesidemo a dimostrare l'impossibilità logica dell'esistenza della causa si giovò di argomenti, che nella loro natura fondamentale erano stati esposti da Socrate nel *Fedone* platonico e che si collegano con alcune idee di Eraclito (4). Questa coincidenza di pensiero è un effetto dell'istruzione accademica di Enesidemo, effetto che si conservò tra gli Scettici nella confutazione del determinismo stoico e nella difesa della libertà di volere, la quale venne sostenuta da Favorino e da Sesto Empirico col riprodurre le ragioni, che erano state addotte da Carneade (5). Infatti il libero arbitrio

(1) Pappenheim, *Die Tropen der griechischen Skeptiker*. Berlin, 1885.

(2) Sesto E. *P.* I, 36 e s.

(3) V. sopra p. 77 e s.

(4) Hirzel, III, 141 e ss. Cf. Plat. *Phaed.*, 96 b. e s. con Sesto E. *M.* IX, 218 e s.

(5) A. Gellio, *Noct. Att.* XIV, c. 1; Sesto E. *M.* V, 1-106.

rappresenta pei Greci una limitazione del concetto di causa e una negazione della scienza, poichè con esso si viene a sottrarre l'uomo al dominio assoluto della serie interminabile delle cause e degli effetti, a dichiarare la ignoranza nostra intorno ai rapporti esistenti tra le umane azioni e i fatti e le qualità del mondo fisico e a respingere come false e vane le scienze che ne trattano.

Questa parte della dottrina critica di Carneade acquistò molta celebrità fra gli antichi filosofi; di essa si giovarono non solo gli Scettici, ma eziandio i dommatici di quelle scuole, alle quali premeva di combattere il determinismo. I due trattati di Plutarco di Cheronea e di Alessandro di Afrodisia intorno al fato sono due documenti, che attestano con sicurezza una lontana influenza della filosofia dei Nuovi Accademici.

I numerosi scritti di Clitomaco furono per lungo tempo un aiuto assai potente in mano degli avversari dell'associazione Stoica.

CONCLUSIONE

La storia dello scetticismo degli Accademici è la ricostruzione di una grande e lunga polemica di scuola. Questa dottrina, quasi tutta negativa, non può offrire ai filosofi un gradito nutrimento intellettuale, perchè non contiene un pensiero speculativo nuovo, che allarghi la sfera delle idee moderne. Ma per lo storico, del quale è còmpito studiare il passato della filosofia senza preconcetti teoretici e col solo intendimento di investigare e determinare in quali guise essa siasi svolta con assidua e progressiva elaborazione, la critica dei Nuovi Accademici non presenta un interesse minore dei sistemi dommatici. Solamente dopochè noi abbiamo veduto le scuole filosofiche elleniche del terzo e secondo secolo avanti l'era presente azzuffarsi continuamente, gli Epicurei contro gli Stoici, gli Stoici contro gli Epicurei, gli Epicurei e gli Stoici contro i Peripatetici, e gli Accademici contro tutti, sgretolando mattone per mattone ogni piccolo edificio filosofico che i dommatici costruissero, il periodo transitorio di stanchezza e di tregua, che seguì e in cui si preparò l'ultima originale creazione filosofica dello spirito ellenico, ci si presenta come un fatto naturale e necessario.

Gli Scettici dell'Accademia hanno dunque un'importanza storica uguale agli altri filosofi contemporanei ; la raccolta dei loro frammenti è divenuta necessaria. Noi aspettiamo con desiderio che i cultori della filologia classica rendano loro giustizia, rivolgendo anche ad essi quelle cure, che non lasciarono mancare ai filosofi delle altre associazioni contemporanee e agli stessi Platonici non scettici. E col voto che i filologi rendano alla storia della filosofia questo buon servizio, ci stacchiamo dai nostri filosofi.

APPENDICE

Gli Scettici nell' epoca del Rinascimento

§ 1. — Vittore Cousin (ogni studioso di storia della filosofia sel sa) ridusse a quattro specie i sistemi che furono costruiti, da che l'uomo sentì il bisogno di crearsi una spiegazione razionale delle cose e di sè: il sensismo, l'idealismo, lo scetticismo e il misticismo. E fu d'avviso che lo sviluppo della scienza speculativa avvenne e avverrà entro i limiti fissati da queste forme, attuando una legge di corsi e ricorsi, la quale solamente all'osservatore poco profondo pare talvolta violata a motivo della varia configurazione, che possono assumere i quattro tipi fondamentali per l'influenza dell'ambiente storico. Per quante obbiezioni si possano muovere al brillante storico e filosofo francese, è un fatto innegabile che questa teoria, suggerita dall'esplicazione dell'antica filosofia ellenica, offre un'utile norma per esporre e spiegare i movimenti filosofici, i quali con vece assidua e instancabile conflitto si seguono e si inseguono, essendo ciascuno speciale manifestazione di una tendenza naturale del pensiero, che opera secondo leggi, e quando produce rappresentazioni singole e quando le combina creando gli organismi scientifici più elevati.

Ma il riprodursi di una forma tipica di filosofia può avvenire per necessità naturale, o per imitazione, o per l'associazione dell'una e dell'altra causa. Nel primo caso il fatto filosofico si può considerare e spiegare a sè colle leggi generali dell'attività intellettiva umana e colle circostanze storiche del tempo; nel secondo e nel terzo, essendosi infiltrato un elemento estraneo, che ha dato impulso alla nuova formazione e vi si è fissato come parte integrale, bisogna conoscere questo elemento nella sua natura primitiva e nelle varie modificazioni che viene assumendo in contatto di altri.

Ora che noi conosciamo lo scetticismo accademico e la funzione che esso compì in mezzo alla civiltà antica, possiamo percorrere le epoche posteriori fino al formarsi della filosofia moderna, per vedere se esso si conservò in vita o se, dopo essere stato spento per qualche tempo, rinacque e con quale forma. Questa indagine gioverà a farci apprezzare più intimamente il valore umano ed universale di questa manifestazione del pensiero ellenico.

§ 2. — I Padri della chiesa a priori dovevano essere avversi ad ogni forma di filosofia, cui essi considerassero come nemica della religione cristiana e ostacolo alla diffusione del vangelo. Senonchè, per togliere valore alla sapienza antica a vantaggio della nuova fede, alcuni di loro presero a dimostrare la debolezza della ragione, e così indirettamente e senza volerlo vennero a difendere lo scetticismo; perciò si comprende come i Padri tal fiata declamino contro gli Scettici greci, tale altra parlino in modo che costoro avrebbero appieno approvato.

Tertulliano (160 245) giudica la filosofia un'eresia, un'opera di demoni, e rivolge ai Nuovi Accademici il rimprovero, che già leggesi nelle *Leggi* di Cicerone, di distruggere la vita

civile (1) e di rendere incerti e dubbiosi quei fatti, che sono il fondamento della religione cristiana.

Agostino (354-430), tratto allo studio della filosofia dalla lettura dell'*Ortensio* di Cicerone, seguì il Manicheismo per più anni; ma poi, in un tempo nel quale questo sistema gli pareva insufficiente a risolvere molte difficoltà e specialmente quella dell'origine del male, nè il Cristianesimo riusciva a soddisfare la sua mente irrequieta, conobbe per gli scritti di Cicerone la filosofia dei Nuovi Accademici, dei quali approvò la prudente sospensione di giudizio e visse per qualche tempo *Academicorum more dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans* (2); fin che da ultimo, per le cagioni a tutti note, fu interamente guadagnato alla religione cristiana, alla quale portò il sussidio della filosofia platonica. Fu allora che scrisse in forma dialogica i tre libri contro gli Accademici, nella solitudine della campagna, dove attendeva a riformare le sue idee e a prepararsi al Cristianesimo. La obbiezione fondamentale è che gli Accademici ammettono la conoscenza di qualche verità coll'ammettere il verosimile come norma da seguire; che l'uomo non può fare a meno di accettare qualche cosa; che tale è pure il presupposto dei discorsi e delle azioni degli Accademici, obbiezione invero non nuova. Il modo di spiegare l'innovazione da Arcesilao introdotta nella scuola, già da noi discusso (3), e l'andamento e lo spirito generale del dialogo provano che il padre della Chiesa apprezzava il movimento filo-

(1) Tertull., *de anima*, 17: Quid agis, Academice procacissime? Totum vitae statum evertis, omnem naturae ordinem turbas, ipsius Dei providentiam excaecas, qui cunctis operibus suis intelligendis, incolendis, dispensandis, fruendisque fallaces et mendaces dominos praefecerit sensus. Cf. Cic., *de legibus*, I, § 39: Perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam, etc.

(2) August., *Confess.* V, 10; 14.

(3) V. sopra p. 183 e ss.

sofico dei Nuovi Accademici, anche quando si era volto interamente al Cristianesimo, per la difesa del Cristianesimo scriveva e sperava di trovare nel dommatismo platonico una dottrina a quello non ripugnante.

Altri scrittori cristiani invece, riconoscendo l'utilità dello scetticismo per ridurre al silenzio i filosofi che creano teorie nocive alla religione, impugnarono con molto ardore la capacità della mente umana a cogliere il vero.

Il retore africano Arnobio nell'opera *adversus gentes* (scritta poco dopo il 300) combattè a vantaggio della creazione la dottrina platonica dell'immortalità e della preesistenza dell'anima; la quale egli, come gli Stoici, concepiva corporea e dipendente dal corpo e originariamente vuota di ogni conoscenza. Parve ad alcuno che nella sua opera si trovasse l'immagine dell uomo-statua, che ebbe parte sì importante nel sensismo di Condillac (1). E dall'empirismo scivola egli in una specie di scetticismo, perchè afferma che le cognizioni non provenienti dall'esperienza sono sempre oscure e incerte; che quelle che ne provengono, non raggiungono mai un grado di assoluta certezza; che mai nulla comprendiamo, nulla sappiamo, nulla vediamo di ciò che sta innanzi ai nostri occhi; che quindi il migliore partito è rinunziare ai giudizi positivi (2). Come appare, la conclusione a cui arriva questo scrittore cristiano è quella stessa che abbracciarono i Neoaccademici.

Al pensiero di costoro è poi ancora molto più vicino L. C. Firmiano Lattanzio, che fu precettore alla corte di Costantino il grande; i suoi libri sono noti e letti assai volentieri per la lucidità del pensiero e per la purezza e l'eleganza ciceroniana dello stile. Nella prefazione alla sua o-

(1) Lange, *Historie du materialisme*, I, p. 336.
(2) Ueberweg, *Grundriss*, II, p. 80.

pera capitale, *Le istituzioni divine*, dichiara che gli uomini di migliore ingegno, i quali, rinunziando alle altre occupazioni pubbliche e private, si diedero con tutte le forze ad investigare la ragione delle cose divine e umane per raggiungere la verità, *neque adepti sunt id quod volebant; et operam simul atque industriam perdiderunt*, perchè la verità non si può afferrare nè colla mente, nè coi sensi, costituendo essa il privilegio della divinità; e loda Socrate e gli Accademici di avere negata la scienza (1). In seguito tratta della falsa religione degli dei, confutando l'antica teologia dommatica dei Greci con argomenti, che sono in buona parte attinti dallo scritto di Cicerone intorno alla natura degli dei, l'Euemerismo, la religione propria dei Romani e dei barbari; espone l'origine dell'errore e le false credenze, che hanno la loro espressione nell'astrologia e in simili arti, che sono invenzione di diavoli. La sapienza dei filosofi, secondo Lattanzio, è tutta falsa; tutti i loro sistemi sono senza fondamento: solo le opinioni, che sono innumerevoli e opposte, hanno ragione di essere. Forse nessuna di esse è vera; forse la verità è divisa fra molte; forse una la contiene per intero; ma noi non possiamo scoprirla. Se ogni setta è, per giudizio di molte altre, nell'errore, tutte sono vane e inutili; la filosofia si consuma e uccide da sè. Così si ha una nuova filosofia, la filosofia del non filosofare, che fu insegnata da Arcesilao. Ma anche questa posizione non è, secondo lo scrittore cristiano, sostenibile, perchè non si può nulla sapere (2).

Qui si arresta la scepsi di Lattanzio, il quale tra gli Accademici e i dommatici tenta di aprire una via media; l'uomo non può sapere ogni cosa, come Dio, nè tutto ignorare, come i bruti; vi sono cose ch'ei può conoscere e altre che non può.

(1) *Divinae institutiones*, ed. di Parigi 1748, Tom. I, p. 2.
(2) Lattanzio, *Instit. div.* III, c. 4.

Egli deve seguire la dottrina di Dio, il quale solo possiede la vera sapienza e può rivelare i segreti (1).

L'opposizione tra rivelazione divina e scienza umana, tra conoscenza sovranaturale e naturale, tra fiducia in Dio e sfiducia nella ragione, si scorge in quasi tutti i Padri; però l'impotenza dell'umana ragione non fu legittimata da essi per mezzo di indagini psicologiche intorno alla sua natura.

Le condizioni dello scetticismo cambiano andando innanzi. Il filosofo francese Saisset, chiaro per buoni studi sulla filosofia medioevale, afferma recisamente che nel medio evo non vi furono scettici, perchè dominava la fede religiosa e i problemi filosofici non erano affrontati direttamente (2). L'affermazione non risponde interamente alla verità. È ben vero che, dal quinto in poi, per alcuni secoli è vano cercare non solo uno scettico, sì anche un pensatore dotato di spirito indagativo e indipendente; la religione e la chiesa cristiana si assoggettarono la filosofia, le tolsero ogni libertà e diedero a tutto lo scibile un carattere assolutamente dommatico e autoritario. Quando però lo studio della filosofia aristotelica, portatavi dagli Arabi, si diffuse in occidente, seguì un risveglio filosofico in seno della Chiesa stessa, somigliante, a sentenza del teologo Stäudlin, alla sofistica greca, benchè avvenisse in circostanze e prendesse atteggiamenti diversi. La precedenza che ebbe la conoscenza degli scritti logici di Aristotele su quelli fisici e metafisici e l'interesse stesso della Chiesa, che aveva bisogno di sistemare la sua dottrina, assegnarono alla logica il primato tra le scienze; ma lo studio della

(1) Carl Fridrich Stäudlin *Geschichte u. Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral u. Religion*. Leipzig. 1794. Vol. I, p. 529-548.

(2) Emil Saisset, *Le Scepticisme. Aenésidème, Pascal, Kant*. 2ª ediz. Paris. 1865, p. 2.

forma a sè doveva necessariamente condurre alla passione della disputa dialettica, alla sofistica, alla scepsi. E così avvenne. Giovanni di Salisbury nel duodecimo secolo lamentava che gli scolastici del suo tempo diventassero *in puerilibus academici senes*, dubitassero di tutto, tutto investigassero, senza mai raggiungere il sapere; e forse per opporsi a questo falso indirizzo, egli preferiva Platone ad Aristotele. Negli scritti suoi domina un'inclinazione alla scepsi accademica, a lui nota per mezzo degli scritti di Cicerone. Il Salisbury riconosce l'evidenza dei fatti fisici che a noi si presentano, ma nega quella delle loro cause; dubita delle condizioni della materia, del movimento, dei principii dei corpi, della sostanza dell'anima, delle sue forze, della sua origine. In quistioni siffatte ama professarsi devoto al riserbo degli Accademici, attenendosi solamente al verosimile. Certissimo invece è per lui l'amore di Dio e del prossimo; su questo non dobbiamo sollevare il minimo dubbio; questa è la scienza morale *utile*, a cui dobbiamo rivolgere tutta la nostra attività (1). La sua opera non valse a porre argine al dilagarsi della dialettica.

Lo spirito sofistico invase a poco a poco tutte le università: « Nessuna maraviglia se nel secolo decimoterzo si giunse al punto che gli scolastici spesso disputassero pro e contro le più importanti dottrine della religione cristiana, senza prendere una decisione; oppure proclamassero verità di fede incontrastabile ciò che colla ragione avevano dichiarato dubbio o falso » (2). Questo indirizzo ebbe il suo più grande rappresentante in Giov. Duns Scotus (1265 ? — 1308), il quale rimise in grande onore il metodo scettico e l'*epoche* degli Accademici, applicandolo alla teologia. A determinare questo mo-

(1) Baumann, *Gesch. der Philos.* Gotha 1891. p. 195.
(2) Stäudlin, p. 551.

vimento nel seno della scolastica, oltre le contese senza fine tra realisti e nominalisti, tomisti e scotisti, giovò la filosofia araba, la quale pure non andò esente dal dubbio e dalla negazione.

Gazali, celebre teologo musulmano (1038-1111), di cui alcuni scritti furono tradotti in latino e letti in occidente, allo scopo di mostrare la superiorità dell'Islamismo sulle altre religioni e sulla filosofia, negò la verità dei sensi e della ragione e confutò con molta abilità e successo vari sistemi di filosofia dommatica e specialmente la metafisica aristotelica. Le obbiezioni da lui sollevate contro il principio di causalità sono la parte più importante del suo scetticismo: ciò che i filosofi chiamano legge di natura è per lui una cosa che avviene *abitualmente* per volontà di Dio. E come scettico, Gazali si acquistò un posto notevole nella storia della filosofia (1).

Si credette fino al nostro tempo che il Pirronismo dai filosofi del medio evo fosse stato interamente obliato e che perciò la scepsi loro fosse indipendente da quella antica; si sapeva che Gregorio Nazianzeno nel quarto secolo aveva sconsigliato i Cristiani dall'occuparsi di tale filosofia; che un tal Uranio due secoli dopo l'aveva coltivata, trattandola però come una curiosità filosofica e usandone per meravigliare, con quei sottili ragionamenti e con quelle strane conclusioni, re e popolo (2); ma non più in là. E alla estinzione del Pironismo si credette, perchè Agostino nel 386 scriveva come se non esistesse più nessun rappresentante di quella filosofia (3), e gli altri Padri e gli Scolastici negli scritti si mo-

(1) Veggasi l'art. *Gazali* scritto dal Munk nel Dizionario di scienze filosofiche del Frank e l'opera dello stesso Munk: *Mélanges de philosophie juive et arabe* p. 366-83.

(2) V. Stäudlin, *Gesch.* ecc. p. 547, ove si cita Agathias, I, p. 547.

(3) Agost. *c. Ac.* III, 18.

strano informati solamente della scepsi dei Nuovi Accademici, cui essi conoscevano per mezzo di Cicerone.

Se non che il Jourdain in un fondo della biblioteca di S. Vittore (1) scoprì una traduzione latina d'ignota mano delle Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις di Sesto Empirico; e nel 1891 Clemente Baeumker in una miscellanea di manoscritti della Biblioteca nazionale di Parigi pure provenienti da San Vittore, a lui spediti per altro scopo a Breslavia, rifece la scoperta e credette di essere il primo. La traduzione, scrive il Baeumker, proviene direttamente dal greco, perchè l'autore segue fedelmente il testo originale, traduce parola per parola, conservando perfino la posizione greca. Essa appartiene alla seconda metà del secolo decimoterzo (2).

Nonostante questo, s'ingannerebbe a partito chiunque credesse trovare un'onda di Ellenismo puro in pieno medio evo. La scepsi di questa epoca é diversa da quella ellenica di origine, forma, sostanza, fine; essa è essenzialmente teologica e proviene dalla tendenza al sovranaturale; non mira alla serenità e tranquillità dell'animo, alla felicità terrena; ma tende al cielo; sacrifica la scienza umana e razionale a quella divina e rivelata, e la filosofia alla teologia.

§ 3. — Con diversa disposizione d'animo si presentano gli scrittori dell'epoca del rinascimento, e in quanto reagiscono contro il Cristianesimo, sottopongono a critica la scolastica e ne mostrano la falsità, come più tardi fece il criticismo a

(1) F. Picavet. *L'hist. de la philos.* Paris 1888, pag. 13.

(2) C. Baeumker, *Eine bisher unbekannte mittelalterliche lateinische Uebersetzung der* Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις *des Sextus Empiricus* in Arch. für Gesch. d. Philos. IV, p. 574 e s. Questa scoperta dimostra che la storia della filosofia colle ricerche d'archivio può ancora ottenere risultamenti inaspettati.

danno dell'ontologismo e della metafisica, e in quanto si affaticano a far rivivere l'antichità classica in tutte le sue idee, moti e tendenze. È naturale che per quella stessa legge, per la quale risorsero gli altri tipi filosofici antichi, l'idealismo di Platone e di Aristotele, il sensismo degli Stoici e degli Epicurei, il misticismo dei Neo-platonici e Neo-pitagorici, dovesse risorgere anche la scepsi Accademica e Pirronica.

Lo scetticismo nel rinascimento non trovò terreno e ambiente adatti in Italia, ma fuori. Qui tra noi si fece sentire solamente qualche voce scettica: Giov. Pico della Mirandola (1463-94), il principale divulgatore della Cabala in occidente, il grande nemico degli astrologi e dei fatalisti, che pianse il tempo perduto nelle scuole degli stipendiati dall'Aristotele scolastico e nel combattere gli eruditi d'allora, esce non raramente in dichiarazioni scettiche; il Pomponazzi (1462-1525), nello scritto de *immortalitate animae* (1516), investigando le ragioni favorevoli e contrarie, trovò che esse si equilibravano perfettamente, sì che ne accettò l'immortalità solamente perchè così insegna la rivelazione cristiana; il Cardano pare lo abbia seguito.

Efficacia immensa in quel tempo ebbe l'opera di Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim (1478-1535) intitolata: *de incertitudine et vanitate scientiarum et artium* (1). Se la storia della filosofia facesse più storia e meno filosofia, questo scritto assai strano, ma utilissimo per conoscere le condizioni scientifiche, filosofiche e sociali al principio del 500, sarebbe molto più noto (2). Esso contiene una critica, o meglio una requisitoria feroce contro le varie discipline del suo tempo, gli insegnamenti ufficiali,

(1) La prima ediz. è quella di Colonia del 1527; io ho sott'occhio quella del 1622.

(2) Di esso si occupa diffusamente il Buhle, *storia della filosofia moderna*, traduz. franc. Paris, 1816, Tom. II, parte I, p. 368 e ss.

e la filosofia, divenuta una vergognosa servilità ad Aristotele, a S. Tomaso, ad Alberto Magno e ad altri. Agrippa mette a nudo le turpitudini del clero e della nobiltà; biasima la morale e la religione naturale, le quali non hanno alcun principio fisso e immutabile; i moralisti presentano concezioni diverse del sommo bene, insegnano il vizio sotto il nome di virtù e molte virtù tra loro contradditorie e ostili alla religione di Cristo; la religione si fonda sulla credulità degli uomini e sull'incertezza (1). Non disprezza del tutto la cabala e ritiene in parte eccellente la magia; del resto tutte le scienze e le arti sono quello che v'ha di più pernicioso per l'uomo; meglio accettare la parola rivelata da Dio che cercare il vero.

Ma anche nel capitolo *de scientiis in generali* non analizza criticamente il fondamento generale del sapere e la possibilità di esso; anzi qua e là s'incontrano dichiarazioni che rivelano una completa ignoranza dell'attività conoscitiva umana. E benchè Agrippa faccia uso di alcune dimostrazioni scettiche, che sono prese da Sesto Empirico, il suo libro è piuttosto una invettiva e una declamazione cinica contro i cultori delle scienze contemporanee, i quali egli dice di volere mordere come un cane, pungere come un serpente, sbranare come un drago, che non il prodotto di scetticismo ragionato e sistematico. Il mondo ufficiale si vendicò aspramente dell'audace filosofo; il libro fu proibito; l'autore gettato in prigione; liberato, morì nella miseria presso un amico. Agrippa, e come uomo e come scrittore, ha somiglianza con G. G. Rousseau (2).

Lo scetticismo appare in una forma più chiara in Francia per opera di Montaigne, di Charron e di Sanchez. Di questi scrittori dobbiamo dire un po' più lungamente.

(1) *De vanitate* etc. c. 54 e 56.
(2) Stäudlin, op. cit. I, p. 556 e ss.

§ 4. — Michele di Montaigne, nato nel castello di Périgord nel 1533, dal padre, che in Italia aveva imparato ad apprezzare l'umanesimo, fu affidato alle cure di un tedesco digiuno del francese e versatissimo nel latino, coll'ordine che al fanciullo non si lasciasse udire parola che non fosse latina. A sei anni Michele, senza grammatica, senza regole, senza vocabolario, sapeva di latino nè più nè meno del suo dotto precettore. In modo ugualmente facile e divertente potè egli per tempo rendersi signore del greco (1). Fornito di questi mezzi eccellenti, allorquando si svegliò in lui il gusto della lettura, si diede tutto ai classici antichi; e all'età, nella quale i fanciulli della sua nazione erano soliti nutrire la fantasia coi Lancillotti, gli Amadigi e somiglianti libri, egli si dilettava sommamente delle Metamorfosi d'Ovidio, dell'Eneide di Virgilio, di Terenzio, di Plauto e dei commediografi italiani; « leurré tousiours par la doulceur du subiect » (2). Più tardi i suoi autori favoriti, l'assistenza della sua vecchiaia, furono Plutarco e Seneca, i quali, avendo lasciati i loro pensieri in iscritti di piccola mole, ciascuno dei quali può stare da sè, non obbligano a lunga fatica; quegli era a lui caro per le opinioni platoniche dolci e adattabili alla società civile; questi per le idee stoiche, più lontane dall'uso comune, ma più utili in privato e più salde (3). Giudizio assai sfavorevole esprime intorno a Cicerone filosofo, mentre, come oratore, lo proclama inarrivabile. Gli scritti filosofici del romano sono per lui assai noiosi, perchè le prefazioni, le definizioni, le partizioni, le etimologie occupano la maggior parte dell'o-

(1) Montaigne, *Essais*, Tom. I, p. 268 e s.; cito l'edizione di Lefèvre, Paris 1818.

(2) Ibid., p. 272.

(3) Montaigne dedica il capo XXXII del libro II alla difesa di questi due scrittori, dei quali egli dice di avere sposato l'onore.

pera « ce qu'il y a de vif et de mouelle est estouffé par ses longueries d'aprests ». Dopo aver letto per un'ora Cicerone, non si è cavato nessun sugo, nè sostanza; non vi si trova che vento; giacchè lo scrittore non è ancora venuto agli argomenti che servono al suo proposito e alle ragioni che toccano il punto cercato dal lettore. Al Montaigne, al quale non istà a cuore di diventare nè più erudito, nè più eloquente, sì più saggio, le classificazioni logiche e aristoteliche non piacciono. Egli vuole incominciare dall'ultimo punto; intende che è Morte e Voluttà e non desidera che altri si diverta ad anatomizzarle. Cerca argomenti buoni, fermi, concludenti; non sottigliezze grammaticali, nè ingegnose tessiture di frasi e di raziocinii, che possono servire pei giudici che si vogliono a torto o a diritto guadagnare, pei ragazzi e pel volgo. « Non abbisogna punto per me nè allettamento, nè salsa; io mangio la carne tutta cruda » (1). Uguale giudizio porta egli intorno ai dialoghi di Platone, il quale affoga il lettore in discorsi vani e preparatori prima di venire al nodo della questione.

Il Montaigne conosceva le fonti principali per la conoscenza dello scetticismo greco, eccettuato Numenio il platonico, che non vedo ricordato, nè imitato. Oltre Cicerone, Plutarco e Agostino, lesse Sesto Empirico e Diogene Laerzio; egli diceva di essere ben afflitto di non avere una dozzina di Laerzi, perchè era assai bramoso di conoscere i casi e la vita, come i dommi e le fantasie dei grandi precettori del mondo; e perciò in questo genere di studi storici leggeva senza distinzione ogni specie di autori (2). È curiosa la circostanza ch'egli non menziona mai Sesto Empirico; ma anche senza tener conto della traduzione latina delle *Ipotiposi Pirroniche* di Enrico

(1) *Essais*, II, p. 950.
(2) Ibid., p. 355.

Stefano pubblicata nel 1562 e dell'altra dei libri *Contro i Matematici* di Genziano Hervet pubblicata a Parigi nel 1569, cioè un anno prima che egli vi andasse per l'edizione delle opere di la Boétie, la sua dipendenza dal filosofo greco è dimostrata dalla somiglianza evidentissima di molte idee.

Di dedicarsi allo studio di questi scrittori, che a noi mandarono notizie intorno all'antica scepsi, egli ebbe tutto l'agio immaginabile; poichè stancatosi presto della giurisprudenza, alla quale suo padre l'aveva avviato, e date le dimissioni dall'ufficio di consigliere del parlamento di Bordeaux, ufficio contrario alle sue aspirazioni, si diede ai viaggi; visitò l'Italia, maestra di lettere, arti e filosofia a tutta Europa, benchè il movimento della controriforma vi facesse già sentire i suoi dannosi effetti e il gesuitismo cominciasse a penetrare nelle belle istituzioni sorte nei tempi della sua grandezza civile e politica. Il Montaigne nel 1581 è a Roma, dove, già noto per la pubblicazione dei due primi libri dei *Saggi* avvenuta l'anno prima, con suo grande compiacimento fu insignito della cittadinanza (1). Mentre soggiornava a Venezia, fu chiamato a Bordeaux dai concittadini ad assumere l'ufficio di *maire.* Appresso si ritirò in campagna, e ivi, salvo non lunghi soggiorni a Parigi, trascorse il restante della sua vita tutto dato alla meditazione. Morì nel 1592, dopo avere respinto tutti i soccorsi della medicina e nel punto dell'elevazione della messa, che egli medesimo aveva voluto si celebrasse nella sua camera.

Nelle sue qualità spirituali è facile trovare delle somiglianze con alcuni scettici antichi; nella scelta dei piaceri e delle comodità; nella tranquillità e serenità del vivere; nel disprezzo della morte; nell'acutezza del pensiero; nella franchezza, colla quale si apriva su ogni materia; nel grande attaccamento e

(1) Veggasi il documento riprodotto nei *Saggi*, V, p. 362.

rispetto per la religione degli avi, accompagnato da profondo disprezzo del sapere umano. É invero fatto singolare quello di un filosofo che, vicino a morire, respinge i soccorsi del medico e dà tanta importanza a quelli del prete.

La sua traduzione dallo spagnuolo in francese della *Teologia naturale* di Raimondo Sabonde (1569) e gli *Opuscoli* del suo amico Stefano de la Boétie da lui pubblicati (1571 e 72) caddero presto in dimenticanza; invece ebbero ed hanno molti ammiratori i suoi tre libri di *Saggi*, che un cardinale chiamò *il breviario dei galantuomini*.

È in questi che noi dobbiamo ricercare il pensiero filosofico del Montaigne. Sono stati composti a sbalzi in campagna, dove egli, alieno per natura dalle occupazioni e dai godimenti, nei quali i ricchi proprietari sogliono passare il tempo, si era immerso nella lettura e nello studio. I libri non avrebbero potuto offrire alla mente del filosofo nutrimento sufficiente per produrre opera sì originale e ricca di osservazioni sì profondamente vere, se non vi si fosse aggiunta l'esperienza acquistata dal gentiluomo nei viaggi, nelle corti, nelle cariche pubbliche, nel mondo.

Il secolo XVI fu uno dei più travagliati dalle guerre religiose e politiche, dal cozzo delle opinioni, dall'anarchia che dominava ovunque. Mentre i cristiani si dividono e suddividono, i Turchi si avanzano sempre più vittoriosi verso occidente; la Francia è lacerata dalla guerra degli Ugonotti, terrorizzata dalla strage di san Bartolomeo. Nessuna stabilità, dice il Bartholmèss (1), nessuna unità; il fanatismo inspirava disgusto pel dommatismo; nelle scuole regnava un pedantismo astioso e pesante; nella società superstizioni frivole, ma vendicative e sanguinarie; i pensatori erano pochi e sommamente discordi, tutti

(1) *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. Montaigne.

convinti di avere il monopolio della scienza e la chiave della verità, alteri, intolleranti. In presenza di questo spettacolo il giovane Montaigne, educato come un umanista, rifugge all'antichità. Ma quivi trova più scuole, che risolvono lo stesso problema nel modo più diverso; i sofisti, che deridono le pretese dei fisici; Socrate, che bellamente si prende giuoco della sapienza dei sofisti; Aristotele che critica severamente il suo maestro Platone; gli Stoici armati contro gli Epicurei, e così di seguito. In mezzo a questo incessante contrasto d'idee e di opinioni una setta si eleva calma e serena: sono gli scettici Pirronisti e Nuovi Accademici, i quali sostengono che di ogni domma si può dimostrare con egual forza il sì e il no. E a costoro guarda il filosofo di Bordeaux con simpatia e predilezione; costoro esprimono la vera natura dell'uomo, che è *un être ondoyant*. Nella loro filosofia egli trova quiete: il suo spirito, che non riceve nutrimento dai fatti generali e dalle leggi costanti, si diletta vivamente della loro critica spregiudicata.

Il Montaigne, seguendo quasi letteralmente Sesto Empirico (1), divide gl'indagatori della verità, ossia i filosofi, in tre categorie, secondo che reputano di averla trovata (peripatetici, epicurei, stoici, ecc.), o che non si possa trovare (accademici), o che stiano ancora investigandola (scettici o zetetici) (2). È un fatto che i primi, cioè i dommatici, discutendo gli stessi problemi, arrivarono a risultati opposti e alle più strane soluzioni; sicchè *nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum* (3). Il Montaigne indaga lungamente ed espone le risposte date nel corso dei secoli alle quistioni più importanti, che si sollevano nella coscienza dell'uomo, come la na-

(1) Sesto E. P. I, 1
(2) *Essais*, III, p. 132 e s.
(3) Cic. *de div.* II, § 120.

tura di Dio e dell'anima, l'origine delle cose ecc., e si domanda se di fronte a questa infinità di risposte, tutte aventi la stessa pretensione di avere raggiunta la scienza e la certezza, l'uomo, il cui pensiero per natura va soggetto a continue modificazioni, senza che sappia se attenersi alla forma d'ieri o a quella d'oggi, possa e debba seriamente sceglierne una e farla sua.

Egli non sa per quali ragioni dovrebbe accettare più volontieri i responsi d'Aristotele, il Dio della scolastica, o le idee di Platone, o gli atomi di Epicuro, o il pieno e il vuoto di Leucippo e Democrito, o l'acqua di Talete, o l'infinità della natura di Anassimandro, o l'aria di Diogene, o i numeri e la simmetria di Pitagora, o l'infinito di Parmenide, o l'acqua e il fuoco di Apollodoro, o le omeomerie di Anassagora, o la discordia e l'amicizia di Empedocle, o il fuoco di Eraclito, o qualsiasi altro di questa confusione infinita di pareri, che produsse questa bella ragione umana (1). Giacchè i sapienti non sono d'accordo neppure nell'ammettere che il cielo sia sopra il nostro capo, chi vorrà essere così insensato da credere a qualcuno di loro? Egli giunge perfino a dire che non solo nessuno dei dommatici ha scoperta la verità, ma che in fondo al cuore neppure essi prestano fede alle loro dottrine. Egli non può persuadersi tanto facilmente che Epicuro, Platone e Pitagora abbiano dato per moneta contante i loro atomi, le loro idee e i loro numeri; essi erano troppo saggi per istabilire i loro articoli di fede su cosa tanto incerta e discutibile. I dommatici fingono di possedere la verità per farsi belli in faccia agli altri uomini; perciò si avvolgono in una forma oscura, usano una terminologia misteriosa per farsi credere profondi (2), per attirare l'ammirazione degli uomini superficiali.

(1) T. III, p. 212 e s. Lascio il Montaigne responsabile dell' esattezza di queste notizie di storia della filosofia ellenica,

(2) T. III, p. 146,

Essi non sanno nulla più degli altri; ma, velando con immagini le loro opinioni e non presentandosi mai a viso aperto, nascondono l'imbecillità della ragione umana e la loro ignoranza. Gli Accademici, che sono assai numerosi e spiriti eletti, giudicano che le nostre facoltà sono troppo deboli per iscoprire il vero (1), che si nasconde in profondi e impenetrabili abissi; ciò nulla meno ammettono che si possa inclinare a un' apparenza piuttostochè all'altra. Al che si oppone il Montaigne. Il propendere a un'opinione più che a un'altra significa riconoscere in una maggiore apparenza di verità che in altra; ora, se il nostro intelletto è capace di comprendere la forma e i lineamenti della verità, la vedrà anche tutta intera; giacchè se quest'oncia di verosimiglianza, che fa inclinare la bilancia, è moltiplicata per cento, per mille, essa traboccherà senz'altro da una parte. Come possono gli Accademici piegarsi alla verosimiglianza, se non conoscono il vero? Come conoscono le sembianze di ciò di cui ignorano l'essenza?

I Pirronisti pensano che coloro, i quali credono di avere scoperta la verità, errano infinitamente e che è ancora troppa temerarietà affermare che le forze umane sono incapaci di raggiungerla; poichè determinare i limiti della nostra facoltà, conoscere e giudicare la difficoltà delle cose, è una scienza elevata; l'ignoranza, che si giudica e condanna, non è più ignoranza. Questa teoria ha il grande vantaggio di condurci all' atarassia, che è il distacco da ogni opinione, desiderio o passione. Ora non è egli un gran bene di trovarsi sciolti dalla necessità, che avvince i dommatici? Non è egli preferibile tenere sospeso il proprio giudizio che *infrascarsi* fra gli errori, che l'umana fantasia ha prodotti?

Se vogliamo formarci un concetto più esatto della scepsi del

(1) T. III, p. 257.

Montaigne, seguiamolo per poco nella quistione dell'anima, storicamente importante sopra ogni altra.

È ella immortale? si domanda lo scrittore francese. I filosofi dommatici, che vanno per la maggiore, sostengono di sì, e i più degli uomini vi credono: 1° perchè la credenza nell'immortalità alimenta le vane speranze della gloria; 2° perchè la giustizia divina possa punire le colpe, che sfuggono a quella umana. E il Montaigne pure vi crede, dichiarando però che nessuno può dire che questa sia una verità scoperta dall'intelligenza umana, giacchè l'essenza stessa della verità, che è uniforme e costante, quando viene in possessione dell'uomo è corrotta e falsata dalla sua debolezza; a Dio noi dobbiamo tutto; checchè noi imprendiamo senza la sua assistenza, checchè noi vediamo senza la lampana della sua grazia, non è che vanità e follia. Confessiamolo ingenuamente che Dio solo ci ha rivelata l'immortalità dell'anima « car leçon n'est ce pas de nature et de nostre raison » (1). Il Montaigne esamina le spiegazioni che i più celebri filosofi diedero della natura dell'anima, e di tutte mostra la debolezza; anche il famoso concetto aristotelico *entelechia* non è che una fredda invenzione, che nulla c'insegna nè dell'essenza, nè dell'origine di essa, ma ne nota solamente l'effetto.

La medesima ignoranza regna intorno alla essenza di Dio, cui la vanità dell'uomo costruisce per analogia e congettura, attribuendogli le qualità sue proprie, innalzate al grado sommo di perfezione, senza comprendere che nessuna di queste può essere rapportata alla Divinità senza che questa venga snaturata. Nulla noi siamo in diritto di congetturare intorno a Dio, risalendo dagli effetti visibili alla causa invisibile. Dio ha fatte le regole per noi, e non viceversa; la nostra scienza non è

(1) T. III, p. 239-241.

la sua; il nostro potere non è il suo; la sua giurisdizione non è municipale; è infinita. Noi non abbiamo nessuna ragione plausibile per negare fede ai miracoli; tutto per noi è miracolo; l'abitudine sola ci toglie il sentimento del maraviglioso e ci fa parere estraneo alle leggi comuni solamente il nuovo. Se Dio un giorno ci aprisse tutti i segreti della natura, che bella figura farebbe la nostra scienza, la quale non è altro che un complesso di belle regole, che noi abbiamo prescritto alla natura, dichiarando secondo natura ciò che è secondo la nostra intelligenza!

I presupposti psicologici, dai quali è dedotta questa scepsi, sono il sensismo e la relatività della conoscenza. La prima e unica sorgente di conoscenza sono i sensi: da essi la scienza comincia, in essi finisce; da essi è resa possibile ed efficace l'istruzione; essi sono i nostri veri e primi giudici; in essi trova ogni sapere il fondamento più sicuro. Ora, se i sensi invece di portare a noi gli oggetti esterni quali sono in sè, ce li recano trasformati e modificati, di necessità tutto il sapere sarà falso e le qualità dei corpi inconoscibili. Che così avvenga si può dimostrare con vari fatti: lo stesso uomo percepisce lo stesso oggetto in modo diverso, secondo lo stato dell'animo o la passione del momento; anzi questa può rendere i sensi ottusi e incapaci di funzionare; ciascun uomo percepisce in modo diverso degli altri gli stessi oggetti; la percezione dell'uomo è diversa da quella delle bestie, che, avendo in generale i sensi più acuti dei nostri, dovrebbero essere la misura del vero. Per distinguere il vero dal falso sarebbe necessario un istrumento giudicativo; per verificare questo istrumento, occorrerebbe la dimostrazione; per verificare la dimostrazione, un istrumento, e così via a ruota. Se poi si volesse fare uso del controllo della ragione, ogni raziocinio si dovrebbe fondare su un altro, questo su un terzo, e si avrebbe così un progresso all'infinito. Chi non si accorge che il Mon-

taigne qui riproduce, con forma sciolta e brillante, il circolo vizioso e il progresso all'infinito, di cui gli Scettici greci lasciavano la scelta ai dommatici?

Tutto questo ci toglie la possibilità di verificare se le qualità sensibili esprimono il reale. E neppure sappiamo se conoscenza ci giunge di tutte le proprietà che esistono in natura. Il portarsi di alcuni animali in presenza di certi fenomeni non si spiega senza ammettere che essi abbiano sensazione di cose e qualità da noi completamente ignorate. Il preteso sapere è tutto una creazione subbiettiva e individuale; ogni uomo sta a sè; non può trarre profitto dalla scienza e dalle cognizioni altrui; perchè le parole non esprimono la sensazione, come la sensazione non esprime il reale. In conclusione la scienza è illusione; la filosofia uscì dal seno della poesia e continua ad essere una poesia sofistica. Essa tuttavia non è indegna dell'uomo. L'investigazione della natura, benchè non riesca a raggiungere il suo fine, è un pascolo proprio del nostro spirito; ci eleva; ci inorgoglisce; ci fa disdegnare le cose basse e terrene per il paragone di quelle superiori e celesti; la ricerca stessa delle cose occulte è fonte di nobile compiacenza (1).

Nè più fortunato, secondo lo scettico francese, è l'uomo considerato dal punto di vista pratico. Le dispute filosofiche infinite intorno al sommo bene, che furono agitate, si agitano e si agiteranno, senza venire a conclusione e ad accordo, sono un segno dell'incontentabilità nostra, della incertezza e variabilità dei nostri desideri, dell'impossibilità di determinare che sia bene in sè. Le cose hanno un valore unicamente per l'individuo; la morte è spaventevole per

(1) Anche questo pensiero del Montaigne è un'imitazione fedele del discorso, che nelle *Accademiche seconde* (II, 127 e s.) di Cicerone è messo in bocca al rappresentante della Nuova Accademia. Cf. sopra p. 85 e ss.

Cicerone, desiderabile per Catone, indifferente per Socrate. Tutto è mutevole e relativo; i concetti morali, il sentimento dell'onore, le regole della coscienza non vengono dalla natura, sì dal costume e dal commercio colle persone. Ma perchè prestiamo fede alle verità morali e teoretiche, se sono create da esseri deboli come noi? Per superbia, la quale è effetto d'ignoranza. L'uomo non può persuadersi che non ha motivo di credersi superiore agli altri animali. Eppure questi posseggono sensi migliori e sono più sicuri nell'usarli; hanno da natura tutti i comodi; sono fedeli, regolati, privi di bisogni artificiali; posseggono un linguaggio, con cui s'intendono tra loro meglio di noi; non temono il pericolo; sono tranquilli, sicuri, innocenti, sani; alcuni hanno capacità d'imparare e sono partecipi in qualche modo del sentimento religioso. Se noi siamo superiori ad essi per intelligenza, non siamo più felici. La ragione è il nostro tormento. Data la debolezza della nostra natura, la migliore cosa che ci resta a fare è di sottometterci interamente e incondizionatamente alla chiesa e porre tutte le nostre facoltà a servizio di Dio, rinunziando in modo assoluto alla pretesa sia di dare un fondamento razionale alla rivelazione, sia di mostrarne l'insussistenza.

Tale è la sostanza dello scetticismo che informa i *Saggi* del Montaigne (1), composti a sbalzi, senz'ordine sistematico, senza metodo, senza connessione. È un libro di buona fede, dice l'autore, scritto per i parenti e gli amici, senza scopo di gloria; è il libro di un dilettante di filosofia; ma di un dilettante pieno di spirito e di genialità. La scepsi del Montaigne si fonda sulla premessa psicologica del sensismo, premessa da lui affermata, ma non dimostrata; si sviluppa nell'indicazione delle contraddizioni della conoscenza, ripetendo gli argomenti accademici e pirronici e specialmente i tropi; e trova

(1) Veggasi segnatamente il c. 12° del libro secondo.

un limite nella morale e nella religione degli avi. La scepsi sua mira a combattere e la scienza ufficiale e le pretese dommatiche degli innovatori di religione a vantaggio della tradizione. Egli, come gli scettici dell'antica Grecia, è un conservatore, assolutamente contrario a ogni dottrina novella, che si presenti con sicurezza e pretesa dommatica.

È stato detto che il Montaigne è il primo francese che pensa. Filosoficamente egli non apre, nello sviluppo generale del pensiero filosofico, alcun nuovo indirizzo; ma possiede in sommo grado l'attitudine tutta francese di assimilare il pensiero filosofico altrui, di filtrarlo, per così dire, attraverso il proprio e vestirlo di una forma viva e sommamente efficace. La lettura del Montaigne attrae in modo irresistibile e fa pensare. Lo scetticismo greco in tutte le sue forme, il paradosso acuto, che rivela un aspetto nuovo e vero della psiche umana, ogni idea esagerata, ma pur non del tutto falsa, trovarono in lui un interprete geniale. Nessuno più di lui ha saputo apprezzare ne' suoi intimi motivi quella corrente scettica che, sorta nelle più antiche scuole elleniche colla coscienza delle condizioni contradditorie della percezione sensibile, venne ingrossando per secoli, per poi quasi scomparire nel medio evo. La risurrezione dell'antica filosofia non sarebbe stata compiuta senza di lui, poichè in Italia questa parte tutta negativa della filosofia dei Greci non aveva trovato ammiratori e seguaci. L'opera geniale del Montaigne, del quale molti pensatori francesi, come la Bruyère, Montesquieu, Rousseau, si dichiarano scolari, giovò a preparare il terreno pel sensismo di Locke e di Condillac. La storia della pedagogia poi onora in lui uno dei più grandi precursori dell'idea moderna (1).

(1) Le sue idee pedagogiche sono esposte principalmente nei c. 24 e 25 del libro I. Cf. I. Favre-Velten, *Montaigne moraliste et Pedagogue*. Paris 1887. — Arend Henning, *Der Skepticismus Montaigne's u. seine geschichtliche Stellung*. Jena, 1879.

§ 5. — Pietro Charron di Parigi (1541-1603), educato nelle letterature classiche, fu prima avvocato, poi predicatore di grande fama in varie città della Francia, da ultimo canonico di Condom, dove si fece costruire una casa, scolpendovi sulla facciata il motto: *Je ne scay*. Nel 1589 a Bordeaux conobbe il Montaigne: i due uomini si compresero e diventarono amici, vivendo in un'intima comunanza intellettuale. L'azione esercitata dal Montaigne sul Charron è evidente nel suo primo scritto: *Les trois verités contre tous Athées, Idolatres, Iuifs, Muhametans, Hérétiques et Schismatiques*, uscito in anonimo a Cahors nel 1594, che piacque assai; più evidente ancora è nell'opera principale intitolata: *De la sagesse*, in tre libri (Bordeaux, 1601), per la quale il Charron venne a prendere posto tra gli ingegni eletti della Francia, suscitando intorno a sè grande rumore.

Questo scrittore fu giudicato assai diversamente (1); eppure non parmi difficile precisare il suo valore e il suo posto nell'evoluzione generale del pensiero filosofico. Come moralista esercitò una notevole efficacia: fu il primo che tentasse di fondare e svolgere in una lingua moderna un sistema di etica, senza ricorrere all'aiuto della teologia, non movendo da

(1) Voglio offrire al lettore un esempio di questi dispareri.

Secondo lo Stäudlin (vol. II, p. 27 e s.), il Charron è un semplice imitatore del maestro; ma ne riproduce così felicemente lo stile e le idee, che la copia non dispiace accanto all'originale e contiene tanti pregi propri che può essa stessa valere per un originale; segue il maestro nello spirito, non nella lettera. Il Vinet (*Moralistes des XVI^e et XVII^e siècles*. Paris, 1859, p. 109) opina che il Charron potrebbe essere chiamato, in un certo senso, il traduttore ufficiale o il satellite del Montaigne, perchè le copie che ne fa, sono talvolta sì evidenti, che non vi si potrebbe vedere altra cosa che una testimonianza di rispetto resa alla memoria di un maestro venerato; tuttavia non crede che lo scolaro manchi assolutamente d'originalità. Il Desjardins (*Les moralistes français du XVI^e siècle*. Paris 1870, p. 341), rincarando la dose, afferma

presupposti teoretici, ma dal buon senso (1); le sue considerazioni sull'origine della religione positiva sono arditissime. Egli la dichiara un prodotto del popolo e delle condizioni fisiche; al culto esterno contrappone quello interno del cuore; è impossibile leggere il secondo libro *della saggezza* senza scorgervi l'idea e il sentimento, che animano e rendono sì interessante la confessione di fede del vicario savoiardo nell'*Emilio* del Rousseau. I Gesuiti avevano ben donde di fare una guerra accanita al moralista di Condom!

Come scettico, il Charron non è nulla più che uno scolaro ed un imitatore del Montaigne. Anch'egli è nemico della presunzione della scienza dommatica e pedantesca; mette la virtù e la saviezza incomparabilmente al di sopra del sapere e della dottrina; si compiace di descrivere la debolezza dell'attività conoscitiva umana. Però egli ha oltrepassato la veduta sensistica del maestro, perchè ammette che i due principali mezzi di conoscere sono la ragione e l'esperienza; ma ambedue sono così deboli, che non possiamo trarne nessuna certezza e non abbiamo modo di distinguere la verità dall'errore. La

che non vi sono molti libri così privi d'originalità come il trattato della saviezza di Charron, il quale si attiene fedelmente al suo maestro, e scrive per ricordi, raccogliendo e dando un ordine metodico ai pensieri altrui. Il Dr. Hugo Liebscher, l'ultimo, a mia notizia, che abbia studiato l'opera del Charron (*Charron und sein Werk « de la sagesse »*. Leipzig 1890, p. 62 e ss.), stima che questa rappresenti un progresso per rispetto ai *Saggi* del Montaigne pei risultamenti morali, a cui quegli pervenne. Il Montaigne difende la necessità di accettare incondizionatamente la credenza ereditata dai padri e vuole una morale subordinata alla religione, laddove il Charron ne propugna caldamente l'indipendenza e tratta la religione come *hors d'oeuvre*, assumendo così una posizione tutta propria, benchè non sia da negare che ricevesse dai pensieri di quello vari impulsi.

(1) Fr. Jodl, *Gesch. der Ethik in der neueren Philos.* Stuttgart 1882, vol. I, p. 88.

scepsi è la più felice e la più libera disposizione dell'animo: è la prima e sovrana regola di saviezza. Anch'egli parla con disprezzo delle scienze, ripetendo contro esse le argomentazioni del Montaigne; ma invano si cercherebbe un progresso e un'evoluzione organica del tipo di filosofia, del quale noi ci occupiamo. Quando il Charron tratta della virtù, assume un tono tutto dommatico, sostenendone con enfasi l'assoluta dignità e il valore incondizionato. Scienza e morale stanno nell'opera sua in un rapporto che, sotto certi rispetti, è uguale a quello che esse mantengono nel Kantismo (1).

§ 6. — Importanza maggiore per la Storia dello scetticismo ha Francesco Sanchez. Figlio, a quanto pare, di ebrei portoghesi, che furono costretti ad esulare a Bordeaux, fece quivi i suoi primi studi. Visitò, secondo il costume dei tempi, molte università italiane, soggiornando lungamente a Roma. Laureatosi a Montpellier in medicina, andò a stabilirsi a Tolosa, ove fu successivamente professore e scrittore di filosofia e di medicina e morì nel 1632.

I suoi scritti filosofici sono di vario argomento (2); pel nostro scopo importa di esaminare quello intitolato *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur*, che porta i motti *nihil scitur, nihil scio, omnia scio*, e che fu pubblicato per la prima volta a Lione nel 1581, cioè un anno dopo i due primi libri dei *Saggi* del Montaigne.

Il Sanchez, avidissimo d'apprendere, fin dalla giovinezza la-

(1) Qualche pagina del Charron potrebbe avere ispirato a Kant la ben nota apostrofe sull'origine del dovere.

(2) Furono raccolti in un volume dall' editore Leers di Rotterdam: *Francisci Sanchez doctoris medici et in academia Tolosana Professoris regii Tractatus philosophici, Quod nihil scitur, De Divinatione per somnum ad Aristotelem*; *In Lib: Aristotelis Physiognomicôn commentarius; De longitudine et brevitate vitae.* Roterdami, ex officinâ Arnoldi Leers, IↃIXↃcXLIX. Cito quest'edizione.

vora con fervore ad acquistare le cognizioni d'ogni ordine insegnate allora; « post modicum tamen tempus indigestione proehensus revomere coepit omnia » (p. 5). Si rivolge alla sapienza dei filosofi passati, interroga i dottori viventi; gli presentano ombre di verità, un sapere tessuto di immagini proprie e altrui; una serie di deduzioni, un labirinto di parole, senza un giudizio sicuro e fondato sulle cose naturali. Allora si ripiega su se stesso; tutto revocando in dubbio, come se nulla da altri mai fosse stato detto, incomincia ad esaminare le cose stesse. Scende fino agli estremi principii, e volendo formarsi una concezione propria, quanto più pensa, tanto più dubita; nulla di perfetto può abbracciare; dispera, e tuttavia persiste. È convinto di non poter giungere al vero; « ma, egli dice, se ha parlato Aristotele, perchè debbo io tacere? » Aristotele fu il primo tra i più acuti osservatori della natura; nondimeno che egli in nessuna cosa errasse, non sosterrebbe il Sanchez; che ignorasse moltissimo, afferma; che fosse in molte dubbioso, che confusamente ne insegnasse non poche, che altre appena sfiorasse, che alcune passasse sotto silenzio, ben comprende. *Homo erat, ut et nos*; e l'uomo deve limitarsi a indagare e agitare la verità, senza superflui ornamenti, senza fronzoli, e ad interrogare la natura con mente libera e indipendente..

Il libro del Sanchez mira a dimostrare che tutte le cose che si contengono nelle opere di Aristotele non sono altro che definizioni di nomi; che tutto il sapere ufficiale del suo tempo è un non sapere, perchè si compone di una tessitura di sillogismi, i cui termini primi, semplici, fondamentali sono indefinibili e alla nostra intelligenza assolutamente chiusi. Chi ignora le parti, ignora il tutto; *ergo nihil scimus*. È questa l'eterna conclusione che lo scettico trae dall'esame della struttura della definizione, del sillogismo, della dimostrazione, di

tutte le funzioni logiche ; ovunque predica la libertà della scienza, l'indipendenza del pensiero individuale dall'autorità ; poichè la scienza non è congerie di notizie apprese a memoria, nè orditura di parole, le quali sono soggette a continue trasformazioni e non esprimono la natura delle cose. Fa una pittura viva e caratteristica dello stato dell'istruzione del suo tempo, lamentando che l'amore della scienza per la scienza sia quasi impossibile a trovare; che i più corrano alle lettere per acquistare ricchezze od onori; che abbondino i maestri inetti e ignoranti, che mettono i giovani su una via falsa, dalla quale ben difficilmente riescono a staccarsi (1). I filosofi si dividono in sette ; alcuni giurano *in verba magistri*, riempiono volumi e volumi tentando nuove spiegazioni delle dottrine del maestro e attribuendogli idee, ch'egli mai non ebbe neppure in sogno ; fanno raccolte ed epitomi ; dividono in tavole, in capi, in libri ciò che altri confusamente scrisse ; altri amplificano, aggiungono, estendono, *commentatur et commentiantur plurima* ; altri si sforzano di ristabilire la pace tra gli avversari ; altri scoprono nemici in uomini dotati degli stessi sentimenti, affermando di scrivere e pensare diversamente ; usano di tutti gli argomenti per vincerli e persino di contumelie, d'invettive, di libelli, di accuse ; e vengono anche alle armi. Questi sapienti, che non sanno fare altro che riferire, a guisa di pap-

(1) Atque quot miseriae in istructione ! quam pauci bonos nanciscuntur doctores ? Hi vel propter praemii parvitatem, vel ob desidiam, vel ob invaletudinem, vel ob egestatem, [cui dum provident, studio vacare nequeunt] vel ob invidiam, vel ob metum, vel ob superbiam, vel ob amorem, vel ob inimicitiam, vel ob discipulorum ineptitudinem (si talem de eis conceperint opinionem) vel [quod omnium pessimum, magisque crebrum] ob inscitiam : hi, inquam, ob haec omnia, vel plura, aut veritatem, si noverint utcunque, celant, aut falsa docent. p. 144 e s.

pagalli, quanto trovarono negli scritti altrui, generalmente non intendendo quanto dicono, sono di gran lunga il maggior numero; di coloro che studiano la natura stessa in sè, ne trovi uno, o almeno pochissimi; e cotesti dagli altri e dal volgo sono stimati ignoranti.

Il Sanchez, come Pico della Mirandola, ricorda con dolore il tempo giovanile perduto nello studio della dialettica e nel risolvere le fallacie sillogistiche, che l'avversario gli poneva innanzi nella scuola. Non sarebbe stato meglio, esclama, occupare questo tempo nell'indagare qualche causa naturale? (p. 158). Intimamente convinto dell'inutilità e della sterilità del metodo scolastico in uso, sente tuttavia l'impossibilità di uccidere la filosofia, la quale è somigliante all'idra Lernea: tagliatele una testa e subito ne rinascono cento più feroci; poichè manca quella luce intellettuale, che, colla perfetta conoscenza di una cosa, tolga alle difficoltà l'occasione di pullulare. Invece di sopprimere la filosofia, bisogna riformarla.

Respinta la ragione, quale strumento di ricerca del vero, rimane il senso. Il Sanchez in pieno accordo col Montaigne dice: *omnis a sensu cognitio* (p. 80); fuori del senso non avvi che confusione, dubbio, perplessità. Però anche per questa via non è facile giungere alla conoscenza del reale. La cognizione sensibile si compone di tre elementi: 1° oggetto percepito; 2° soggetto percepiente; 3° atto di questo a quello (p. 102). A che la cognizione riesca perfetta si oppongono difficoltà inerenti a ciascuno di questi tre elementi. Appartengono alla prima categoria: 1° gli ostacoli di luogo e di tempo; così noi siamo sempre in dubbio sulle cose nascoste nel mare, nel seno della terra, nell'alto cielo; sui fenomeni accaduti e su quelli che accadranno. 2° Le continue trasformazioni di colore, di forma, di grandezza ecc.; la generazione e la corruzione perpetua, a cui le cose sono soggette, e i modi infiniti, in cui

questi fenomeni possono avvenire. 3° Le mutazioni delle specie vegetali ed animali (p. 90). 4° Gli effetti diversissimi che possono essere prodotti da una stessa causa, per es. dal calore. 5° La sproporzione tra conoscente e conosciuto; per cui Dio solo, che è infallibile, può conoscere tutto.

Sono ostacoli esistenti nel soggetto conoscente: 1° La diversità dei sensi negli stessi individui sani e le malattie a cui i sensi sono soggetti, senza che la ragione possa esercitarvi il controllo. 2° La condizione che nessun uomo ha un corpo, nè un'anima perfetti. 3° Le tendenze diverse che i corpi e le anime hanno. Il corpo desidera l'ozio, l'anima il sapere. 4° La tendenza dell'errore a fissarsi dentro noi, una volta che sia entrato.

Da ultimo sono difficoltà inerenti all'atto del conoscere: 1° Il mezzo pel quale arriva la cosa a noi; perchè le sostanze si presentano solo per mezzo degli accidenti. 2° La circostanza che degli accidenti pure non v'è perfetta cognizione; all'occhio le cose naturali si presentano diversamente nell'aria, nell'acqua, nel cristallo, ecc. Ora, a quale credere? 3° La varietà di posizione, che produce varietà di sensazioni, donde, p. es., le difficoltà di conoscere i movimenti delle stelle. 4° Le diversità delle sensazioni provenienti da ciascuno dei cinque sensi e la forza diversa di essi.

Si suole dire: *labor improbus omnia vincit.* Ciò è vero in quanto esso *vitam adimit*; ma non dimostra che le difficoltà, che si oppongono alla soluzione delle quistioni più alte, possano essere superate. Noi non possiamo sapere neppure di non sapere nulla (p. 101-102).

Anche la scepsi del Sanchez è un'imitazione dell'antica, adattata a' suoi tempi e indirizzata contro la vanità e la prepotenza dei filosofi e degli scienziati, che nascondevano la propria ignoranza col riferire tutti i fenomeni a proprietà oc-

culte. Tuttavia egli non intende di fermarsi qui. Dimostrata la fallacia della scienza ufficiale, dichiara che la scienza è possibile, nonostante la fragilità della mente umana. Ed egli si propone di fondare una scienza salda e facile, spoglia di tutte le chimere e finzioni, che sono aliene dalla verità della cosa e acconcie ad ostentare sottigliezza d'ingegno nell'autore e a non istruire punto il lettore. Egli vuole portare il suo esame sulle cose stesse e mostrare in un altro libro quale sia il vero metodo per formare la scienza.

Questo libro, che avrebbe dovuto regalarci la parte positiva della dottrina del Sanchez, non è mai venuto alla luce. Però da un accenno che ne viene fatto nel *Quod nihil scitur*, si deduce che egli aveva chiaramente intuito il metodo scientifico moderno. Quivi infatti egli dice che due mezzi rimangono ai miseri mortali per iscoprire il vero: l'esperimento e il giudizio, dei quali l'uno non può stare senza l'altro. Mostrare il valore e l'uso di ciascuno di essi era appunto il disegno dell'opera, che sfortunatamente non venne mai pubblicata (1); dico sfortunatamente, perchè il Sanchez aveva compreso il valore e i limiti di questi due istrumenti di scienza: l'osservazione, benchè sia fallace, se viene condotta bene, ci mostra i fenomeni esterni della natura, ma in nessun modo l'essenza delle cose; il giudizio, applicato alle cose note per esperienza, può versare intorno alle qualità esterne; ma per ciò che alla natura intima si riferisce, non può che congetturare. Col solo giudizio, delle cose non sperimentate non può l'uomo conoscere il vero stato, anzi spesso cade in affermazioni, le quali sono contrarie alla realtà.

(1) Duo sunt inveniendae veritatis media miseris humanis.. Ea vero sunt experimentum, judiciumque. Quorum neutrum sine alio stare recte potest: quorumque utrumque quomodo habendum, adhibendumque sit, in libello huic proximo, quem indies parturimus, latius declarabimus. Interim vide ex hoc, Nihil sciri (p. 165).

Ognuno vede che il Sanchez ci porta proprio sulla soglia della filosofia moderna: la sua scepsi è provvisoria e relativa. Essa è l'antecedente storico immediato del dubbio metodico di Cartesio e della parte distruttiva del *Novum Organon* di Bacone. Lo scritto del Sanchez è un felice tentativo di seppellire la scienza scolastica, pedantesca, dommatica, inutile, falsa e nociva. Concepito con larghezza di vedute e indipendenza di pensiero, scritto con brevità e tono laconico, finezza di ragionamento, stile vivo ed efficace, erudizione vasta, ma convenientemente dominata, esso spira un'aria di libertà, furiera di un'epoca novella. È l'agonia della scolastica; i filosofi del rinascimento hanno compiuto la loro missione. E a noi pare di avere chiarito quale parte vi abbia avuto l'antico scetticismo ellenico.

Vi furono dopo il Sanchez altri scettici; primo tra essi il grande Pascal (1), poi la Mothe le Vayer, Huet, Bayle e giù giù a Voltaire e agli Enciclopedisti. Ma poichè questi svolgono il loro pensiero filosofico sotto l'influenza del Cartesianismo e di altri sistemi nuovi, appartengono al periodo moderno, nel quale noi ci proponiamo di non entrare, perchè la funzione di sindacare la validità dell'umana conoscenza fu esercitata con metodo e risultati nuovi.

Prima però di fare punto, pare opportuno dare al lettore notizia di un ammiratore e storico dei Nuovi Accademici, che visse nel secolo decimosettimo.

§ 7. — Questo restauratore della filosofia accademica è Foucher Simone (1644-1696), un ecclesiastico. Dopo avere dimorato per alcuni anni a Digione, sua patria, andò a fissare dimora a Parigi, ove visse tra filosofi ed eruditi. Spinto, com'egli stesso

(1) Veggasi Ed. Droz, *Étude sur le scepticisme de Pascal*. Paris, 1886.

dice al principio della sua opera principale, dall'esempio di Gassendi, che aveva rinnovato l'Epicureismo, egli rivolse lo studio allo scetticismo degli Accademici, che considerava la più alta espressione del Platonismo e da cui si aspettava due vantaggi grandi per la filosofia del suo tempo: la correzione della maggior parte degli errori e la fine delle dispute sterili (1). Le opere del Foucher, stampate in piccolo numero di esemplari e distribuite a pochi filosofi e conoscenti, sono divenute assai rare; io riferisco il contenuto generale di quelle concernenti gli Accademici (2).

La storia degli Accademici del Foucher è divisa in quattro libri, che uscirono separatamente e a intervalli dal 1690-1693 (3). Il primo contiene la storia esterna di questi filosofi. Tratta dell'origine dell'Accademia e delle differenze esistenti tra gli Accademici; di Platone e dell'antica Accademia; d'Arcesilao e de' suoi discepoli; della terza Accademia di Carneade; della quarta di Filone; della quinta d'Antioco; dei rapporti di Pirrone, Cicerone, Agostino e Cartesio cogli Accademici. Nel secondo si discorre della filosofia degli Accademici e particolarmente dei primi principii, delle verità evidenti, del dovere primo dell'uomo d'indagare incessantemente la verità, della possibilità

(1) Veggasi l'articolo di C. Jourdain nel Dizionario di scienze filosofiche del Frank.

(2) A me non fu dato di avere nè le opere del Foucher, nè lo studio su lui dell'abate Rabbe (Paris, Didier 1867). Le mie informazioni sono dovute alla squisita cortesia del chiarissimo storico e filosofo francese Dr. F. Picavet, professore aggregato di filosofia e maestro di conferenze a l'*École des Hautes-Études* di Parigi, il quale fece per me delle ricerche nelle biblioteche di Parigi, di Digione e di altre città della Francia; a lui rendo qui vivissimi ringraziamenti.

(3) Il titolo generale del libro è il seguente: *Dissertation sur la recherche de la vérité contenant l'histoire et les principes de la philosophie des Académiciens, avec plusieurs réflexions sur les sentiments de M. Descartes, par M. Foucher chanoine de Dijon.* — A Paris, chez Jean Anisson directeur de l'imprimerie royal, in — 12. M. DC. XCIII.

di scoprirla coll'aiuto della lettura degli antichi e dei moderni, del modo di conservarla, dell'arte di dubitare, della maniera di disputare degli Accademici. Il terzo espone i dommi degli Accademici, dimostrando che la loro maniera di filosofare è la migliore; che non dubitavano di tutto, ma che ciascuno di essi, non esclusi Arcesilao, Carneade e Clitomaco, professavano certi dommi; vi si spiegano certe affermazion ida Cicerone attribuite agli Accademici, come « nihil esse certi quod aut sensibus, aut animo percipi possit. Nihil sciri posse. Angustos sensus, Imbecillos animos, Brevia curricula vitae, Opinionibus et institutis omnia teneri. Nihil veritati relinqui ». Si esaminano le differenze che corrono, in ciò che risguarda il pensiero, tra gli Accademici e i Platonici, i Cirenaici, i Peripatetici, i Pirronei; i dommatici, siano positivi, siano negativi; i Pitagorei, gli Epicurei, gli Stoici, Parmenide, Eraclito, Democrito e altri, e in ultimo i Cartesiani.

Il quarto libro dimostra che le prime nozioni sono indeterminate e che da sole non concludono nulla e tratta della nozione della ragione, della contraddizione, dell'identità, di alcune nozioni particolari della ragione, della luce naturale, del buon senso e del senso comune, del senso della moltitudine, del contestabile e dell'incontestabile, della saggezza e della stoltezza, della filosofia, delle differenze dei filosofi tra loro e cogli oratori.

Scopo generale dell'opera, come dichiara l'autore stesso, è di comporre un corpo di dottrina a vantaggio di coloro che amano filosofare seriamente. Dopo avere studiati tutti i filosofi e le loro teorie, il Foucher venne nel convincimento che Platone avesse osservato e intuito meglio di tutti le leggi della retta ragione. Platone ebbe due classi di discepoli: dei quali alcuni gli hanno fatto affermare una quantità di cose, e gli altri lo hanno considerato come ancora dubbioso e in cerca della

verità. Questi ultimi sono gli Accademici, e di questi il Foucher ha una grande stima e vuole farne conoscere i sentimenti. La loro filosofia è universale e propria di tutti i tempi; egli la attribuisce agli Accademici, perchè si sono segnalati nel coltivarla e difenderla. Noi ne dobbiamo andare debitori non tanto a costoro, quanto a Dio stesso che ha scritto in tutti gli spiriti le verità prime, dalle quali deve movere il filosofo, lasciando da parte la religione e la teologia, che oltrepassano i limiti della nostra intelligenza.

Chiarisce assai bene il concetto che il Foucher aveva della filosofia accademica la risposta ch'egli dà alla questione se si debba reputare Cartesio un Accademico. La risposta è affermativa. Cartesio fu in realtà un Accademico, come altri illustri filosofi contemporanei; perchè, quantunque abbia parlato degli Accademici secondo il concetto volgare, ha negato, come loro, il giudizio dei sensi; si è proposto di seguirne il metodo; non ha messe innanzi le sue congetture di fisica, come qualche cosa di dimostrativo.

A questa storia degli Accademici il Foucher si era prima preparato con istudi di piccola mole: una lettera a M. Lantin, consigliere al parlamento di Borgogna, sulla questione se Carneade sia stato contemporaneo di Epicuro (1); una dissertazione del 1673 sulla logica degli Accademici (2); un'altra più estesa del

(1) Fu pubblicata nel *Journal des Savants* nel 1691. Il fatto che si discutesse una simile quistione prova quanto fosse allora incompleta la conoscenza della storia della filosofia greca e della successione degli scolarchi; materia questa sulla quale nel nostro secolo portò molta luce il lavoro dello Zumpt. Sarebbe interessante uno studio sulle condizioni della Storia della filosofia ellenica nell'epoca del rinascimento.

(2) *Dissertation sur la recherche de la vérité ou sur la logique des Académiciens.* Questo volume non fu posto in vendita, ma comunicato, secondo l'uso d'allora, a più persone di più parti d'Europa; il Foucher non ha però potuto comunicarlo al Leibniz.

1686-87 contenente l'apologia degli Accademici (1), nella quale l'autore si propone di dimostrare che la filosofia accademica si accorda colla religione e le è la più utile, perchè, come essa, è la più conforme al buon senso, è seguita volentieri dalle persone oneste e da quelle di spirito; è la più efficace ad evitare le eresie e conservare la pace fra le nazioni cristiane; fu la più accetta ai santi padri e specialmente ad Agostino e Lattanzio. Di più in questa apologia il Foucher fa vedere come gli assiomi accademici intorno all'impotenza dei sensi a far conoscere la verità, al dovere del saggio di astenersi dalle opinioni, alle parole in quanto non danno le idee, ma le presuppongono, siano fondati sul buon senso; e come l'indirizzo Accademico conduca al possesso delle principali e più importanti verità, perchè per esso si conosce l'anima, se ne prova l'unità, la spiritualità, l'immortalità, l'esistenza e l'unità di Dio, la conservazione delle creature, la Provvidenza, l'obbligo di accogliere la fede divina, ecc.

Secondo il Foucher, le leggi degli Accademici sono le seguenti: 1° non condursi che per via di dimostrazione; 2° non discutere le quistioni che si giudicano insolubili; 3° confessare che s'ignorano le cose che in realtà s'ignorano; 4° distinguere le cose che si sanno da quelle che non si sanno.

Ridotta in questa forma la filosofia accademica, non è maraviglia che l'autore ritrovi in essa il principio e il fondamento del Cartesianismo e consideri questa dottrina come una risurrezione del sistema di filosofia da lui prediletto. Come appare

(1) *Dissertation sur la recherche de la Vérité contenant l'Apologie des Académiciens où l'on fait voir que leur manière de philosopher est la plus utile pour la religion et la plus conforme au bon sens, pour servir de réponse à la Critique de la critique etc., avec plusieurs remarques sur les Erreurs des sens et sur l'Origine de la philosophie de M. Descartes.* Paris, Achallet 1687 in-12.

dalle notizie date, il Foucher faceva consistere l'Accademismo non nelle dottrine dommatiche di Platone, e neppure nella scepsi insegnata da Arcesilao e da Carneade, ma in un modesto riserbo, che nasce dalla persuasione della debolezza dell'attività conoscitiva umana; riserbo che non deve cedere innanzi alle percezioni dei sensi, ma all'evidenza delle verità immediate e prime, le quali non furono, propriamente parlando, inventate dagli Accademici, ma sono scritte e impresse nei nostri animi, come raggi di luce eterna che illumina tutti gli uomini. La dottrina accademica fu dunque da lui concepita come un idealismo scettico, e in cotesta guisa potè essere accademico e cristiano. A quali degli Accademici si avvicina di più il filosofo francese? Senza dubbio a Filone di Larissa, il quale combattè la verità sensibile degli Stoici e, allontanandosi dalla scepsi rigorosa del suo maestro Clitomaco, ammise delle verità evidenti e immediate impresse nell'anima (1). Foucher stesso ci fa conoscere le sue fonti per la conoscenza dell'Accademismo: Cicerone, Plutarco, Sesto Empirico, Diogene Laerzio, S. Agostino. Tra questi probabilmente egli diede maggiore importanza a Cicerone, il quale pel largo uso degli scritti di Filone, per essere stato alle sue lezioni, per l'amicizia personale, questo aspetto della filosofia accademica seppe ampiamente descrivere; a Cicerone s'aggiunse l'efficacia di S. Agostino, che pure ebbe molta inclinazione a questa concezione della dottrina accademica.

§ 8. — Il tentativo del Foucher di dare nuova vita all'Accademismo ha avuto un esito più infelice di quello del Gassendi di resuscitare l'Epicureismo e ancora più infelice dell'altro di Giusto Lipsio per lo Stoicismo. Questi tentativi provano che

(1) V. sopra p. 170 e s.

se per noi Italiani il rinascimento fu, a rigor di termine, molto più che un ravvivamento, una resurrezione di forme e di idealità del pensiero e dell'arte già spente nella vita italiana (1), fuori fu più che altro un lavoro di erudizione. Ora somiglianti movimenti della civiltà non penetrano nella vita di un popolo, non vi acquistano un posto durevole, non si fissano nella sua coscienza scientifica. Tuttochè le copiose edizioni e i compendi dei *Saggi* del Montaigne, gli elogi e le critiche, di cui essi furono oggetto durante il secolo decimosettimo, mostrino che il suo scetticismo non era stato distrutto dal Cartesianismo, pure esso, come tipo di filosofia, non esercitò più un'azione efficace e dal campo della filosofia andò poco a poco ritirandosi in quello della letteratura. Nulla meno, essendo naturale nell'uomo la tendenza alla scepsi, prodotta dal contrasto esistente in fondo all'anima fra l'aspirazione alla conoscenza assoluta e i limiti dell'intelligenza, la funzione sindacativa esercitata dagli Scettici greci nell'antichità non poteva rimanere incompiuta nell'epoca moderna. Alla scepsi, che fu professata da pochi seguaci del misticismo religioso o da eruditi solitari, successe la critica della conoscenza. La cagione di questa mutazione sta nelle grandiose conquiste della scienza. La scepsi antica e quella del Rinascimento erano in grande parte dirette contro un sapere formale e immaginario, contro metafisici, logici, astrologi, magi, i quali col puro ragionamento e colla fantasia credevano di giungere alla conoscenza della natura intima delle cose; ed esse ne avevano ben donde. Ma dopo chè Copernico, Galilei, Keplero, Cartesio, Huyghiens, Leibniz, Newton e altri costruirono su nuovi principii e con nuovi metodi la fisica e la matematica e all'uso del raziocinio aggiunsero quello dello

(1) Giacomo Barzellotti: *Italia mistica e Italia pagana.* — Roma, 1891, pag. 15.

sperimento, dopochè una moltitudine di fenomeni vennero spiegati e preveduti dalla nuova scienza, la scepsi dovette cadere, vinta dall'evidenza dei fatti. Anche gli scettici greci non avevano negato i fenomeni, ma la possibilità di creare quella scienza che i dommatici pretendevano; dei fenomeni essi avevano tenuto conto per la vita pratica. Nell'epoca moderna si trasformò il concetto di scienza: si rinunziò non solo alla astrologia, ma alla metafisica e alla teologia razionale, e si riconobbe il valore della scienza dei fenomeni come la sola, a cui l'uomo possa aspirare; la critica della conoscenza determinò appunto i limiti, entro i quali l'intelletto umano deve mantenersi, per non riprodurre una scienza dommatica e vana, che per reazione farebbe risorgere la scepsi. Gli Accademici e i Pirronisti dell'antica Ellade nell'epoca moderna sarebbero stati i criticisti. A dimostrare in tutti i particolari la verità di questa affermazione un volume non sarebbe di troppo; ma chi ebbe la costanza di venire fin quà e non ignora la storia del criticismo, può fare da sè molte considerazioni e raffronti.

FINE.

Indice alfabetico dei filosofi e degli scrittori

MENZIONATI NEI DUE VOLUMI

Altre pubblicazioni dell'Autore

Questioni Kantiane — nella *Filosofia delle scuole italiane*, ottobre 1885.

Il Kantismo contemporaneo in Italia — nella *Rassegna critica*, agosto e settembre 1885.

Alfonso Testa, ovvero i primordii del Kantismo in Italia — Tipografia della Reale Accademia dei Lincei, 1886.

Di un'opera del prof. A. Chiappelli, intitolata: La dottrina della realtà del mondo esterno nella filosofia moderna prima di Kant. — *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, 1886 (estr.).

Il Kantismo in G. D. Romagnosi — dalla *Rivista italiana di filosofia*, 1887 (estr.).

Un'associazione di Herbartiani a Lipsia — dalla *Rivista italiana di filosofia*, 1887 (estr.).

Gli scritti e la filosofia di Ludwig Strumpell — dalla *Rivista italiana di filosofia*, 1887 (estr.).

I Seminari pedagogici di Lipsia e la necessità di istituire una sezione di pedagogia pratica presso le nostre scuole di magistero — dall'*Università*. Bologna, 1888 (estr.).

Le scuole classiche italiane giudicate da un professore tedesco - dalla *Rivista italiana di filosofia*, 1888 (estr.).

I corsi filosofici all'università di Lipsia e il seminario di psicofisica del Wundt — dalla *Rivista italiana di filosofia*, 1888 (estr.)

Il passato e il presente della storia della filosofia. — Roma, 1890.

Gli esami di abilitazione all'insegnamento secondario in Prussia (Estr. da *La Cultura*) 1891,

Il problema della libertà di volere nella filosofia dei Greci (Note lette nelle adunanze 7 aprile, 5 e 19 maggio del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere). Milano, 1892.